النظرية فى علم الفولكلور
الأسس العامة ودراسات تطبيقية

محمد الجوهرى
أستاذ بجامعة القاهرة

حسن الشامى
أستاذ بجامعة انديانا

حسن الخولى
أستاذ بجامعة عين شمس

سعاد عثمان
عميد المعهد العالى للفنون الشعبية

منى الفرنوانى
أستاذ مساعد بجامعة عين شمس

نجوى عبدالحميد
أستاذ بجامعة حلوان

القاهرة

٢٠٠٣

فهرس المحتويات

	صفحة
تقديم	٥
الباب الأول **الاتجاهات والمدارس النظرية**	
الفصل الأول: مفاهيم الفولكلور والحياة الشعبية	٩
الفصل الثانى: النظريات الكلاسيكية	٢٥
الفصل الثالث: النظرية التاريخية الجغرافية	٣٣
الفصل الرابع: نظرية إعادة البناء التاريخى	٤٣
الفصل الخامس: الاتجاه الإيديولوجى	٤٧
الفصل السادس: النظرية البنائية ودراسة الأدب الشعبى	٥٧
الفصل السابع: النظرية الوظيفية	٨٥
الفصل الثامن: الأسس النظرية للوظيفية	٩٧
الفصل التاسع: بعض النظريات المستحدثة	١٤٩

الباب الثانى
بحوث ودراسات تطبيقية

الفصل العاشر: نحو أطلس عربى للفولكلور. تجربة من المملكة العربية السعودية ١٧٩

الفصل الحادى عشر: التغير فى مجتمع نوبى. دراسة تتبعية (دراسة التغير بين التطورية والوظيفية) ٢١٧

الفصل الثانى عشر: النظرية الوظيفية فى دراسة التراث الشعبى. دراسة ميدانية لظاهرة تكريم الأولياء فى المجتمع المصرى ٢٩٥

الفصل الثالث عشر: سبك المعادن. دراسة فى الثقافة المادية ٣٢٧

الفصل الرابع عشر: الإطار الرمزى لتحليل العلاقات الاجتماعية. دراسة لآداب وتقاليد الضيافة ٣٥٥

الفصل الخامس عشر: إعادة إنتاج التراث الشعبى لب الدرس الفولكلورى المعاصر ٣٩٧

تقديـم

يحاول هذا العمل استعراض وتقويم أبرز الاتجاهات والمدارس النظرية التى أثرت ـ أو مازالت تؤثر ـ على مسار الدراسة العلمية للتراث الشعبى علـى المستوى العالمى، سواء فى ذلك البلاد الأوروبية الرئيسية، التى نشأ فيها علم الفولكلور، أو فى بلاد العالم الجديد: أمريكا.

ويتصدر الباب الأول من هذا الكتاب فصل عن "مفاهيم الفولكلور والحياة الشعبية" من تأليف ريتشارد دورسون. وأهمية هذا الفصل أنه يمثل تطوراً فى المفهوم الأمريكى عن الفولكلور. فنحن نجد فى تاريخ هذا العلم تيارين بارزين: تيار أمريكى إنجليزى (أنجلو ساكسونى) يركز على ميدان الإبداع الأدبى الشعبى، وخاصة الشفاهى مه. وتيار أوروبى (جرمانى أساساً) يركز على دراسة الحياة الشعبية، ويقترب بذلك من مشكلات الإثنولوجيا وعلم الاجتماع.

ويمثل مقال دورسون هذا محاولة للمزج والتأليف بين هذين الاتجاهين اللذين لم يعودا بعد فى عزلة عن بعضهما بسبب الاتصال الدولى المتكرر من ناحية، وما أدت إليه هذه الاتصالات والجهود من تبلور الفولكلور كعلم مستقل يمثل التراث الثقافى الشعبى بشتى أنواعه (مادية وغير مادية) من ناحية أخرى. وسوف نرى أن دورسون قد نجح إلى حد بعيد فى خدمة قضية التأليف والمزج بين هذين الاتجاهين، وقد عبر أصدق تعبير عن هذه المرحلة الراهنة فى تطور هذا العلم فعلاً الذى أصبح يعتبر علماً لدراسة الحياة الشعبية.

بعد ذلك تتوالى فصول هذا الباب لتغطى ـ فى الفصل الثانى ـ بعض النظريات الكلاسيكية، التى تألقت فى فجر تاريخ هذا العلم، ثم تراجعت وتهاوت وفقدت بريقها ومصداقيتها. وتمثل الإشارة إليها انتباهاً منا إلى الجذور النظرية للعلم، واستكمالاً لفهم تاريخه الفكرى والنظرى.

ثم تليه فصول عن النظرية التاريخية الجغرافية، وعن نظرية إعادة البناء التاريخى. ثم يقدم الفصل الخامس ـ من هذا الباب ـ عرضاً للاتجاه الإيديولوجى. ونتوقف فى الفصل السادس وقفه طويلة أمام النظرية البنائية (أو البنيوية ـ كما هى الموضة الآن) فى دراسة الأدب الشعبى. وبنفس القدر تحظى النظرية الوظيفية فى دراسة التراث الشعبى بقدر من الاهتمام يوازى ما حظيت به من انتشار وجاذبية لدى دارسى التراث فى شتى أنحاء العالم. ولذلك ليس من العجيب أن تستأثر وحدها ـ وعلى خلاف سائر الاتجاهات والمدارس ـ بفصلين كاملين. وفى الفصل التاسع ـ آخر فصول هذا الباب ـ يستعرض دورسون بعض النظريات المستحدثة التى تصادف اليوم رواجاً كبيراً بين المشتغلين بعلم

الفولكلور.

وبعض فصول هذا الباب من تأليف عالم الفولكلور الأمريكى الكبير ريتشارد دورسون، وقام بترجمتها حسن الشامى وكاتب هذه السطور. وبعض فصوله من تأليف كاتب هذه السطور (الثانى والسادس)، والأستاذة الدكتورة سعاد عثمان (الثامن).

أما الباب الثانى من الكتاب، ويضم ستة فصول، تستعرض دراسات وبحوثاً استندت إلى هذه النظرية أو تلك من النظريات التى سبق بسطها فى الباب الأول من الكتاب. فالدراسة الأولى للأستاذ الدكتور حسن الخولى عن تجربة الأطلس الفولكلورى السعودى هى تطبيق للرؤية الجغرافية للتراث الشعبى. أما الدراسة التتبعية لتغير التراث فى مجتمع غرب أسوان، والتى أجرتها الدكتورة نجوى عبدالحميد، فهى الدراسة الوحيدة فى الكتابات الأنثروبولوجية والفولكلورية العربية التى درست مجتمعاً واحداً دراسة تتبعية من واقع ثلاث دورات بحثية امتدت على مدى ثلاثة أرباع القرن العشرين. فهى تعكس الوعى الناضج بالرؤية التاريخية للتراث الشعبى فى علم الفولكلور.

ويقدم الفصل الثانى عشر تطبيقاً للنظرية الوظيفية فى دراسة ظاهرة تكريم الأولياء فى المجتمع المصرى، من تأليف نفس الباحثة التى قدمت الفصل السابع عن الأسس النظرية للوظيفية، وهى سعاد عثمان.

وهى نفسها ـ التى اشتهرت بهذه النظرة الوظيفية ـ هى التى قدمت دراسة تطبيقية للمنظور الماركسى فى دراسة عمليات سبك المعادن فى أحد أحياء القاهرة القديمة (حى الخليفة الذى تخصصت تخصصاً عميقاً فى دراسته)، وذلك فى الفصل الثالث عشر.

أما الفصل الرابع عشر فيستخدم إطار نظرية التحليل الرمزى ـ فى التراث السوسيولوجى والأنثروبولوجى ـ فى دراسة موضوع آداب وتقاليد الضيافة فى أحد المجتمعات المحلية المصرية. وهى دراسة رائدة، وجديدة فى موضوعها، وجديدة أيضاً فى منهجها، من إعداد الدكتورة منى الفرنوانى، كتبتها خصيصاً لهذا الكتاب.

ويقدم الفصل الخامس عشر والأخير من الكتاب موضوعاً تطرقه الكتابة الفولكلورية العربية للمرة الأولى، وأعنى موضوع إعادة إنتاج التراث الشعبى، بوصفه يمثل "لب الدرس الفولكلورى المعاصر". وأستشعر حرجاً فى الاستطراد فى بيان أهمية هذه الدراسة، التى أرجو أن يجد فيها القارئ شيئاً مفيداً.

محمد الجوهرى

الباب الأول
الاتجاهات والمدارس النظرية

الفصل الأول: مفاهيم الفولكلور والحياة الشعبية

الفصل الثانى: النظريات الكلاسيكية

الفصل الثالث: النظرية التاريخية الجغرافية

الفصل الرابع: نظرية إعادة البناء التاريخى

الفصل الخامس: الاتجاه الإيديولوجى

الفصل السادس: النظرية البنائية ودراسة الأدب الشعبى

الفصل السابع: النظرية الوظيفية

الفصل الثامن: الأسس النظرية للوظيفية

الفصل التاسع: بعض النظريات المستحدثة

الفصل الأول
مفاهيم الفولكلور والحياة الشعبية(*)

ظهر الفولكلور كميدان جديد من ميادين الدراسة فى القرن الثامن عشر عندما بدأ دارسو الآثار فى إنجلترا والباحثون فى ألمانيا يبدون اهتماماً كبيراً بأساليب معيشة الطبقات الدنيا . ففى ألمانيا بدأ الأخوان : ياكوب وفيلهلم جريم[١] عام ١٨١٢ فى نشر مجموعة كتب كان لها تأثيرها الكبير عن القصص الشعبى الشفاهى، وتفسيرات للميثولوجيا[٢] الجرمانية .

وكان الاسم الذى استخدماه للدلالة على هذا الموضوع هو فولكسكنده[٣]. وبعد ذلك وفى الثانى والعشرين من شهر أغسطس عام ١٨٤٦ أرسل الأثرى الإنجليزى ويليام جون تومز W. John Thoms خطاباً إلى مجلة أثينيوم Athenaeum - وهى مجلة تخاطب ذلك القطاع من المثقفين المهتم بالغرائب والطرائف – يقترح فيه تبنى كلمة (فولكلور) Folk – lore بحيث تستخدم منذ ذلك الوقت فصاعداً بدلاً من عبارة الآثار الشعبية الدارجة Popular Antiquities التى يصعب جريانها على الألسن بسهولة. وحدث بالفعل أن شاعت هذه الكلمة، وأثبتت قيمتها فى تحديد ميدان جديد من ميادين المعرفة، وموضوع من موضوعات البحث، إلا أنها قد سببت فى نفس الوقت شيئاً من الاضطراب والجدل. فكلمة فولكلور عند الشخص غير المتخصص، وكذلك عند الباحث الأكاديمى، تعنى الزيف والخطأ والخيال والتحريف. أو قد توحى الكلمة بصورة الجدة العجوز التى تنسج قصصاً فى أحد الأكواخ فى الجبال، أو صورة الفلاحين فى أزيائهم المزركشة يؤدون رقصات عيد معين . وسوف تعنى كلمة فولكلور فى بحثنا هذا كلا من ميدان البحث العلمى، وكذلك المادة التى يدرسها هذا الميدان (أى التراث الشعبى). فكلمة "تاريخ" كمصطلح علمى تتسم بنفس الغموض، إذ تشير إلى العلم وكذلك إلى المادة موضوع الدراسة. ولكنها لا تسبب مع ذلك أى خلط أو بلبلة.

وقد شهدت السنوات الأخيرة منافسة مصطلح آخر – وهو "الحياة الشعبية"[٤] – لمصطلح فولكلور لدرجة هددت سيطرته على هذا الميدان. ويدعى مؤيدو مصطلح دراسات الحياة الشعبية أن الفولكلوريين يركزون اهتمامهم على جانب ضيق جداً من مادة الدراسة، ألا وهو الأشكال الأدبية، ويهملون المنتجات الملموسة التى تبدعها أيدى الحرفيين الشعبيين. ويؤكدون أن دراسة الحياة الشعبية تستوعب كافة مظاهر الثقافة التقليدية. بما فى ذلك التراث الشعبى الشفاهى. وعلى العكس من ذلك فإن المدافعين عن مصطلح فولكلور يؤكدون انه يشتمل أيضا على الفنون والحرف التقليدية. وتولى كتابات

(*) ترجم هذا الفصل حسن الشامى ومحمد الجوهرى.

علماء الفولكلور المعاصرين لكلا المصطلحين قدراً متكافئاً من الوقت والحيز إقراراً منا بما يفصلهما من فروق ضئيلة وما يجمعهما من وشائج الأخوة.

أولاً: ميدانا الفولكلور ودراسة الحياة الشعبية

يمكن تقسيم المواد التى تهم دارس الفولكلور والحياة الشعبية إلى أربعة أقسام كبيرة، تول هذه الاقتسام ميدان الأدب الشفاهى Oral Literature ويسمى أحياناً الفن اللفظى Verbal Art[٥] أو الأدب التعبيرى Expressive Literature . وتندرج تحت هذا العنوان الأشكال التقليدية المنطوقة من حديث وغناء وصوت والتى تتصف بتكرار أنماطها . ويعتبر القص الشعبى أحد الميادين الكبرى المتفرعة عن هذا القسم،وهو ينطوى بدوره على العديد من الأجزاء المتميزة. ومن فروع هذا القسم الرئيسية الأخرى ميدان الأغنية الشعبية أو الشعر الشعبى بما يدخل تحته من أنواع قريبة.

ويناظر القصص التقليدى والأغانى التقليدية الإنتاج المكتوب لكتاب القصة والشعراء، إلا أنه يتم تداوله عن طريق الكلمة المنطوقة دون معرفة مؤلفها[٦]. ويجوز أن تكون هذه القصص والأغانى التقليدية عبارة عن نوادر ancedotes[٧]. وأهازيج rhymes قصيرة أو قصصاً رومانسياً (طويلاً) romances وملاحم epics[٨].

وهناك فى التعبير الشعبى الشفاهى بعض الأنواع المختصرة كالأمثال proverbs والفوازير riddles التى لا يوجد لها نظير فى الأشكال الأدبية (المكتوبة). ومن الممكن – وكثيراً ما يحدث ذلك - أن يدخل الأدب الشعبى إلى دنيا الأدب المكتوب. فهناك جيل جديد من كتاب القصة الأفريقيين ممن تلقوا تعليمهم فى إنجلترا يرصّعون رواياتهم بالأمثال المنتشرة فى لغاتهم الأصلية. أما الكلام الشعبى – إن جاز استخدام مصطلح كهذا - فإنه يشتمل على العبارات والمصطلحات المحلية والإقليمية التى تشذ عن اللغة الرسمية التى تلقنها المدارس. فمثل تلك الكلمات القديمة أو المأخوذة من اللهجات تهم الفولكلورى فى حد ذاتها كجزء من لغة الحديث اليومى، وكجزء من القصص والأغانى والتعبيرات الشعبية، ونلاحظ أن التعبير الشفاهى الشعبى ليس كله كلامياً verbal، فالأغنيات الميودلة yodels، والصيحات والنداءات والحداءات، والبكائيات "التعديد" قد تكتسب طابعها التقليدى الخاص بها والقائم على الأصوات غير الكلامية[٩].

وتختلف الحياة الشعبية المادية physical - Folkslife التى تعرف باسم الثقافة المادية[١٠]- عن التراث الشعبى الشفاهى اختلافاً بيناً . ونحن نولى اهتمامنا فى هذا الميدان لجوانب السلوك الشعبى المنظورة وليس المسموعة . والتى قامت قبل الصناعات الميكانيكية واستمرت موجودة معها جنباً إلى جنب . فالثقافة المادية تمثل صدى لتقنيات ومهارات ووصفات انتقلت عبر الأجيال وخضعت لنفس قوى التقاليد المحافظة والتنوعات الفردية التى يخضع لها الفن اللفظى . ومن المسائل التى تهم دارس الثقافة

المادية : كيف يبنى الرجال والنساء فى المجتمعات التقليدية بيوتهم ويصنعون ملابسهم، ويعدون طعامهم، ويفلحون أرضهم، ويصيدون الأسماك، ويحفظون ما تجود به الأرض، ويشكلون أدواتهم ومعداتهم، ويصممون أثاثهم وأدواتهم المنزلية. وفى المجتمع القبلى تكون كل العمليات الثقافية ذات طبيعة تقليدية، وكل المنتجات يدوية الصناعة على الرغم من وجود عمليات تجديد بطبيعة الحال.

ويوجه دارس الحياة الشعبية المتخصص عنايته إلى الحضارات المتقدمة حيث تظهر بوضوح ظاهرة التخلف الثقافى[١١]، أى حيث تقبع أساليب حياة الفلاحين والمستوطنين الأول القديمة تحت ظلال الثورة الصناعية. وتظهر نوعيات الأبحاث التى يقوم بها دارس الحياة الشعبية فى مجلة "الحياة الشعبية" Folk Life التى أسستها جمعية دراسات الحياة الشعبية عام ١٩٦٣. هنا نجد مقالات عن أدوات صناعة الأوانى، والأمشاط اليدوية المستخدمة فى صناعة نسيج الصوف، وعن المنزل المستطيل فى ويلز، والمساكن التى تضم حظائر الأبقار فى أيرلنده، وطرق صيد سمك الأنقليس elven فى نهر السيفيرين، وطرق صبغ الصوف وصناعة الدانتيلا فى شرق ميرلاند، وصناعة الألحفة فى شمال نيو إنجلاند، وأدوات صناعة السفن، وأشكال وسم الخيل، كل هذه الأمور تنتمى إلى ثقافة مغمورة أكثر قدماً لم يعرف عنها أو يسجل منها إلا القليل لدرجة تدعو إلى التعجب.

وهناك مجالات من الحياة التقليدية الواقعة بين الأدب الشفاهى والثقافة المادية التى ترتبط بكلا هذين الجانبين. ويمكننا أن نطلق على إحدى هذه المناطق اسم العادة الاجتماعية الشعبية[١٢] Social folk custom. ويتركز الاهتمام فى هذا المجال على التفاعل الاجتماعى بدلاً من أن يكون على المهارات الفردية والأداء الفردى. ولقد حشد دارسو العادات الشعبية الإنجليزية تحت مصطلح "العادات والتقاليد"[١٣] custom and usage عدداً كبيراً من الملاحظات الاجتماعية والعائلية المرتبطة بالقرى والقصور والمعالم الجغرافية الهامة وحياة البيوت والكنائس وأيام العطلات وطقوس العبور rites de passages كالميلاد والتدشين (التكريس) initiation والزواج والوفاة[١٤]. وتشتمل العادات التى تنتمى إلى هذا النوع على ممارسات مثل إخبار النحل بحدوث حالة وفاة فى العائلة بوضع ستائر سوداء حول الخلايا، أو تثبيت حدوة حصان فوق باب البيت الرئيسى لتجنب السحر، أو دعاء المرء بأمنية معينة قبل تذوق بشائر ثمار الموسم الزراعى الجديد .

وغالباً ما ترتبط هذه العادات ارتباطاً وثيقاً بمعتقدات شعبية عميقة الجذور عند ممارسيها، وتعتبر فى حد ذاتها نوعاً فولكلورياً مستقلاً[١٥]. وقد تكون بعض هذه العادات على جانب كبير من التحديد والصبغة المحلية. وعلى سبيل المثال : توزيع أرغفة الخبز

الرخيصة فى نيوآرك Newark على نهر السترنت فى إنجلترا فى الحادى عشر من شهر مارس من كل عام، على كل من يظهر فى قاعة المدينة، وذلك تنفيذاً لما جاء فى وصية شخص يدعى هيركيوليز كلاى ترجع إلى عام ١٦٩٤. فلقد رأى كلاى فى منامه لمدة ثلاث ليالى على التوالى أن الجيش البرلمانى بقيادة أوليفر كرومويل قد أضرم النيران فى منزله. وعلى أثر ذلك ترك المنزل، وبعد ساعات قليلة سقطت بالفعل قنبلة حارقة فوق منزله. ومن هنا جاءت وصيته، التى نتجت عنها العادات التى لا زالت تمارس إلى يومنا هذا . وعادة ما تنطوى العادات الاجتماعية العامة والخاصة على فعل مادى ملموس (هو هنا إعطاء الطعام)، ومعتقد مشترك (هو الحلم المنذر)، وشىء مادى (رغيف الخبز الرخيص). أما العادات الاجتماعية التى اكتسبت قدراً كبيراً من القوة السحرية أو المقدسة فتعرف باسم الطقوس Rituals.

ويؤدى اشتراك وحدات اجتماعية كبيرة فى الأفعال وعمليات الترفيه العامة إلى نوع آخر من العادات الاجتماعية الشعبية، والتى تعرف على وجه العموم باسم الأعياد والاحتفالات. وقد تدخل الموسيقى والرقص، والأزياء التقليدية الخاصة، والمنصات، والمواكب كعناصر فى الاحتفال بالأعياد التى تتركز على تراث دينى ودنيوى على حد سواء . وهناك ألعاب ورياضات ترفيهية معينة – أو أنشطة رياضية ووسائل تمضية الوقت - وهو الاسم الذى أطلقه جوزيف شتروت Joseph Strutt على هذه الأنشطة فى مؤلفه الرائد فى هذا الميدان – يتم تعلمها بالطرق التقليدية وليس عن طريق القواعد أو اللوائح المقننة . فالاختلاف هنا مثل الاختلافات بين لعبة البيسبول ولعبة يمكن أن تكون بمثابة السلف لها، وهى لعبة one – a – cat التى لا زال يلعبها الصبيان مستخدمين عصا قصيرة لقذف حجر فى الهواء ثم ضربه بعصا أخرى كبيرة[١٦]. وتغطى الجوانب الدينية من العادات الاجتماعية الشعبية أساليب العبادة التى تقع خارج الكنيسة الرسمية. وقد ترجع بعض تلك الأساليب إلى عصر ما قبل المسيحية. كما هو الحال فى الأضرحة المحلية التى تنتشر بكثرة فى الريف اليابانى، حيث تقدم القرابين للأرواح غير المستقرة طبقاً لطقوس خاصة . أو قد تنشأ تلك الأساليب عند إعادة تفسير الشعب للتعاليم المسيحية وللإنجيل، كما هو الحال فى التعديلات التى أدخلها الزنوج الأمريكيون على طقوس التعميد فى صورة الأدعية ذات القوى السحرية والأناشيد الدينية الزنجية Spirituals الجماعية . أو أنها قد تأخذ شكل التوفيق[١٧] بين بعض الآلهة المحلية وبين الديانات التوحيدية كما هو الحال عند المطابقة بين الآلهة الإفريقية والقديسين الكاثوليك .

وتظهر عمليتا إعادة التفسير[١٨] والتوفيق بجلاء شديد فى أمريكا اللاتينية فى القداسات التى يظهر فيها مسيح أسود أو تظهر فيها محنة السيدة العذراء. وتتداخل الديانة الشعبية والطب الشعبى فى بعض النقاط، وذلك فى مثل الحالات التى يقوم فيها صانع معجزات شهير بعلاج العلل النفسية وشفاء الأبدان. وتقدم لقديسى الكنيستين الكاثوليكية

الرومانية والأرثوذكسية الشرقية الهدايا والنذور فى نظير شفاء الأمراض المستعصية وعلاج الأجسام العليلة، بينما يكتسب كبار المطببين الشعبيين مرتبة القديسين الشعبيين وتوضع صورتهم فى المنازل أو على المذابح جنباً إلى جنب مع القديسين الرسميين . فكل القادة الدينيون، والأنبياء، والمطببون الروحيون، والذين يسيطرون على القوى الخفية ويخضعونها للبشر Occultists وأطباء الهودو Hoodo[١٩] وممارسو السحر الأسود والأبيض يلقون بتأثيرهم الملهم (الكاريزمى)[٢٠] فى قلوب أتباعهم وعملائهم. وتقع فى صميم ميدان الطب الشعبى أنشطة ممارس إيقاف نزيف الدم، وشفاء الحروق، وإزالة بثورات الجلد[٢١]، وشفاء السرطان وأمثالهم من الممارسين الذين يستطيعون شفاء الأمراض التى يعجز عنها الأطباء الرسميون، وذلك بسبب ما يتمتع به أولئك الأطباء الشعبيون من قوة أخرى موروثة أو منقولة إليهم من أشخاص أو قوى أخرى . ويمتد ميدان عمل المطببين الشعبيين ليشمل ابتداء من أولئك الذين يستخدمون الأدعية والأحجبة السحرية إلى أخصائى العلاج بالأعشاب، والجدات اللاتى يستخدمن وصفات ثبت أحياناً - كما حدث فى اكتشاف عقار البنسلين فى الخبز المتعفن- أنها تحتوى على خصائص علاجية يمكن إثباتها.

وهناك قسم رابع فى الفولكلور والحياة الشعبية يمكن تسميته فنون الأداء الشعبية. وهنا ينصب تفكيرنا فى المقام الأول على الموسيقى الشعبية، والرقص، والدراما. وعلى الرغم من أنه يشار الآن، عادة، إلى تقديم حكاية شعبية أو أغنية شعبية على أنه نوع من الأداء، إلا أنه يعتبر عفوياً إذا ما قورن بالأداء المتعمد الذى يقوم به أفراد أو جماعات مجهزة بالآلات الشعبية، وملابس الرقص، وخطط السيناريو. وتتداخل فنون الأداء مع بعضها البعض وغالباً ما تظهر مترابطة. وتقدم فيولا ألفورد كتابها : رقصة السيف والدراما[*] بعبارة من كلمات ت. ف. أورداش T. F. Ordish يقول فيها : "كانت رقصة السيف، بما يرتبط بها من دائرة المشاهدين، والكورس، والحركات المتناسقة بحرص، هى العامل الذى شكل الدراما الشعبية". وتتفاعل فنون الأداء الشعبية أيضا مع فنون الأداء الرسمية. فلقد أصبحت اليوم الرقصات والأغانى والموسيقى الريفية الإقليمية والقبلية فى أوروبا والأمريكتين وآسيا وإفريقيا تمثل بشكل متزايد أنشطة ومهرجانات جماهيرية لإمتاع جماهير المدن والترفيه عنهم[٢٢]. وبناء على ذلك أصبح مؤدو تلك الفنون يأخذون بالأساليب والتقنيات المتقدمة لفنون السرح، ونلاحظ من ناحية أخرى أن عناصر من الثقافة العليا تتسلل باستمرار إلى الحصيلة الشعبية من تلك الفنون .

على أن الأقسام الأربعة التى عرضنا لها هنا بإيجاز ليست جامعة مانعة، إذ تحت أى قسم يمكن مثلاً أن ندرج الإيماءات gestures التقليدية ؟ لعله يمكن إدراجها تحت باب "الحديث الشعبى" على أساس أنها نسق من أنساق الاتصال الشعبى، على الرغم من أن مثل هذا التصنيف يقودنا إلى نوع من التناقض بسبب إدراج الإيماءات تحت التراث

الشعبى الشفاهى، ثم كيف يتسنى لنا وضع خط فاصل بين فنون الاحتفالات وفنون الأداء؟ هل ينبغى اعتبار "المعتقدات" و"الخرافات"[٢٣] كياناً مستقلاً أم إنها تدخل فى نطاق الأساطير[٢٤]، والعادات الاجتماعية والدين الشعبى ؟ من الممكن أن تمتد المناقشة فى هذه المسائل إلى مالا نهاية، وعادة ما يفعل دارسو الفولكلور هذا. إلا أن تقسيماتنا الأربعة تحدد باختصار أبرز المعالم العامة لدراسات التراث الشعبى والحياة الشعبية.

ثانياً : مهارات دارس الفولكلور

لما كان الفولكلور يشكل بالفعل ميدانا دراسيا محدداً مستقلاً عن الميادين الدراسية الأخرى، لذا ينبغى علينا الآن أن ننظر إلى الشخص الذى يقوم بدراسة هذا الموضوع، ألا وهو الفولكلور، هل هو باحث مستقل بذاته؟ وهل يشكل ميدان دراسته علماً منفصلاً انفصالاً واضحاً عن العلوم الأخرى، أم أنه يجب إيداع الفولكلور والفولكلوريين أقسام الإنجليزية والأنثروبولوجيا فى الجامعات أو حيثما وجد اهتمام متعاطف مع هذا الميدان؟ إن الفولكلور يشكل فى معظم بلدان أوروبا تخصصاً جامعياً معترفاً به فعلاً، له كراسيه الجامعية ومعاهد البحوث الخاصة به. أما فى إنجلترا فلم يستطع الفولكلور، على الرغم من التاريخ المجيد للدراسات الفردية فى هذا الميدان خلال القرن التاسع عشر، أن يبلغ المكانة الأكاديمية . وفى إسكتلنده وأيرلندا مركزان للجمع والأبحاث مزودان بعدد كاف من الأساتذة والباحثين، استطاعا أن يصلا إلى الاضطلاع بمسئوليات البحث والتدريس الجامعى. وفى الولايات المتحدة تمكن الفولكلور فى خلال الستينيات من الحصول على نقاط ارتكاز فى العديد من الجامعات كقسم للدراسات العليا يؤدى إلى منح درجات الماجستير والدكتوراه، وكقسم جامعى عادى يمنح درجة الليسانس فى الفولكلور فى جامعة هارفارد[٢٥]. وفى نفس الفترة مرت جمعية الفولكلور الأمريكية[*] بتطور ملحوظ إذ تحولت من هيئة غير محكمة متعثرة تعتمد على الهواة أو الأكاديميين الذين يمارسون دراسة الفولكلور كاهتمام ثانوى، إلى جمعية متماسكة متوثبة لها القدرة على الوفاء بالتزاماتها، وتلقى تأييداً قوياً من أساتذة جامعيين وطلبة دراسات عليا يعتبرون أنفسهم فولكلوريين بالدرجة الأولى. ولقد كان المسئول الأول عن هذا التغير هو تخريج أعداد من حاملى درجة دكتوراه الفلسفة فى الفولكلور من جامعتى انديانا وبنسلفانيا وأنصارهم فى شرايين الحركة الأكاديمية الأمريكية. وإذا كان الفولكلوريون الأكاديميون لم يصبحوا بعد ظاهرة عامة فى المحيط الجامعى، فقد أصبحوا – على الأقل – أقل ندرة عن ذى قبل. وهم بهذا يبدأون فى الحلول محل أصحاب العاديات الشعبية، والمهتمين بترويج الفنون الشعبية Popularizers [٢٦]، والمشتغلين بالغناء، وكذلك أساتذة المواد الأخرى ؛ كمدافعين مؤهلين عن ميدان الفولكلور والحياة الشعبية.

ما هى إذن المهارات، والنظريات والمناهج التى تميز الفولكلورى عن الأنثروبولوجى، والمؤرخ، والناقد الأدبى، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، وعالم

السياسة؟ بوسعنا أن نعدد عشرات من هذه المهارات التى يتحتم على كل فولكلورى يمارس الدراسة فى هذا العلم إتقانها إلى أقصى درجة. فالعمل الميدانى يمكنه من النفاذ إلى ثقافات غريبة عنه، موجودة غير بعيد عنه، ليس بالضرورة فى بلاد بعيدة. ثم أن استخدام الأرشيفات[٢٧]، حيث تدخل المخطوطات وأشرطة التسجيل التى تجمع حصيلة عمليات الجمع الميدانى فى أنظمة فهرسة مركبة؛ تمكن الفولكورى من استخدام تجميعات عريضة غير منشورة من التراث الشعبى. كما ينبغى عليه أن يصبح خبيراً فى استخدام المتحف الشعبى[٢٨]، الذى تقابل محتوياته من عناصر الثقافة المادية النصوص الأدبية والموسيقية التى تحتويها الأرشيفات. وعن طريق إتقان استخدام المراجع الببليوجرافية، يجد الفولكلورى طريقه خلال تلال من مواد التراث المنشورة بمختلف لغات العالم. على أن تلك الوسائل الببليوجرافية لا تقدم للباحث سوى مساعدة محدودة، يتحتم على الفولكلورى بعدها – لكى يتمكن من تحديد وتصنيف مادته – تنمية قدراته على استخدام الفهارس . وهى أنساق تصنيفية بارعة نذكر منها فهرست موتيفات الأدب الشعبى(*) وهو عمل عملاق قام به ستيث تومبسون، وفهرست آرنى وتومبسون فى الحكاية الشعبية[٢٩]، وتصنيف آرشر تيلور Archer Taylor للألغاز (الفوازير) الإنجليزية، وقوانين فرانسيس جيمس تشايلد F. J. Child للأغانى القصصية[٣٠] الشعبية فى استكتلنده وأمثالها من المراجع التصنيفية. ويرتبط بعملية الفهرسة عملية الشروح والتعليقات Annotating وفيها يقوم الفولكلورى بتوثيق أصل النص موضوع الدراسة بدقة واختصار وشمول، وذلك على نحو ما يفعله المؤرخ فى توثيق "عبارة" تكون موضوع اختلاف. ويمكن اعتبار المصطلحات مهارة أخرى من مهارات التخصص، إذ يتعين على الفولكلورى أن يستخدم كلمات معروفة ولكنها على جانب كبير من الغموض، مثل "الحكاية الشعبية" Fairy Tale والأسطورة Legend[٣١] والأسطورة الخرافية Myth إلى جانب معاجم كاملة لمصطلحات إيسوتيرية[٣٢] قام بتطويرها دارسون أجانب للتعبير عن بعض المفاهيم الدقيقة المحددة التى يقوم عليها تحديد الأنواع الفولكلورية المختلفة. ولما كان الفولكلورى لا يستطيع الاعتماد اعتماداً كاملاً على المواد الميدانية والمصادر الأرشيفية، فإنه يتعين عليه أن يتسلح بوسائل استخدام المصادر المطبوعة من كتب ودوريات وغيرها، وأن يكافح المشاكل العسيرة التى تثيرها تلك المصادر التى تفصل مواد التراث الشعبى عن بعضها وتقدمها فى منشورات متعددة ذات طابع واحد[٣٣]، وكذلك تحليل علاقات تلك المواد بأشكالها الشفاهية الأصلية.

وتؤدى الطبيعة العالمية للدراسات الفولكلورية إلى تنمية بعض المهارات الأخرى التى يجب أن يتحلى بها دارس الفولكلور. ولعل أحدث تلك المهارات أو التقنيات هو ما يمكن أن نسميه بالاتصالات الدولية، بين الباحث وزملائه من مختلف بلاد العالم. فالفولكلورى المتخصص لا يمكنه أن يحرث ببساطة أرضه فحسب، إذ يؤدى الدرب

(*) Stith Thompson, Motif-Index of folk Literature .

الخاص بأكثر مواد الفولكلور محلية فى نهاية الأمر إلى طريق حول العالم، وربما كانت المشاكل التى يتصدى لها قد وضعت من قبل موضع الدراسة – ربما بإمكانيات أكبر بكثير – فى قارات أخرى من العالم. ومن هنا فإنه يتحتم على الفولكلورى بناء جسور لعلاقات الأخوة بين الفولكلوريين فى العالم كله. وذلك عن طريق المشاركة فى المنظمات والمؤتمرات، وحلقات البحث العالمية، وتنمية العلاقات الشخصية، وعلاقات العمل، والعلاقات بين مراكز الدراسة المختلفة. وينبغى عليه كذلك أن يلم إلماماً كافياً بتاريخ الفولكلوريات[٣٤] Folkloristics، وذلك لكى يعرف الخطوط العريضة لنمو وتقدم هذا الموضوع فى مختلف البلاد، فلكل بلد أساتذته العظام، وتعصباته القومية، ومواقفه النظرية التى يفضل التمسك بها . وعلاوة على هذا فهناك مجموعة من المهارات التى تربط الفولكلورى بعلوم أخرى. فهو محتاج لقدر كاف من المعرفة بالأدب لكى يتمكن من دراسة أوجه الاستخدام الأدبى للتراث الشعبى، ومن المعرفة بالأنثروبولوجيا لكى يمكنه الوقوف على علاقات التراث الشعبى بالثقافة، ومن المعرفة بالتاريخ، لكى يستطيع تفهم الصدق التاريخى لمواد التراث الشفاهى . ومن الممكن أيضاً الإشارة إلى علوم أخرى مثل علم اللغة، والجغرافيا، وعلم الموسيقى Musicology، وعلم الاجتماع، وعلم النفس. إلا أن الاتجاهات الأدبية والأنثروبولوجية والتاريخية فى تناول مواد التراث الشعبى هى التى تمثل المرتبة الأولى .

ومن الواضح أن تدريب الفولكلورى يتطلب قدراً كبيراً من الخبرة فى العمل الميدانى، واستخدام المكتبات والأرشيفات، ومواد المتاحف، وكذلك الخبرة بتراث البلاد الأخرى. ومع ذلك فهناك كثير ممن يتصورون أنهم يستطيعون الحصول على إجابة على أسئلة أساسية مثل "ما هو علم الفولكلور؟ " و"ماذا يفعل الفولكلور؟ " فى خمس دقائق من الحديث العابر. وهم لا يوجهون هذا السؤال بنفس هذا القدر من عدم المبالاة للدارسين فى الفروع الأخرى من العلوم الإنسانية أو الاجتماعية.

المراجع

(١) الأخوان جريم : ياكوب جريم عاش من ١٧٨٥ حتى ١٨٦٣، وفيلهام جريم عـاش مـن ١٧٨٦ حتى ١٨٥٩ ، من علماء فقه اللغة الألمان اشتهرا بدراساتهما فى المثيولجيا والقصص الشعبى والقانون القديم واللغة الألمانية. انظر دراسة تحليلية لإنتاجهما مـع التركيـز علـى دراساتهما للأدب الشعبى عند : محمد الجوهرى: "حكايات البيت والأطفال" الأخـوان جـريم ودراسة الأدب الشعبى"، مقالا فى : احمد أبو زيد (مشرف على التحريـر) : دراسـات فـى الفولكلور ، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٢.

(٢) يستخدم مصطلح ميثولوجيا Mythology فى أربعة معان : (١) فى الاستعمال المبكـر للكلمة، كانت تعنى "مجرد قص القصص". (ب) ثم اكتسبت الكلمة معنى جديداً فى الكتابـات الأنثروبولجية والفولكلورية، وهو الدراسة المنظمة المنهجية للأساطير الخارقة عند شعب من الشعوب، ومن أمثال تلك الدراسـات كتـاب روث بنـدكت : ميثولوجيـا الزونـى Ruth Benedict , Zuni Mythology، . وكتاب فرانز بواس : ميثولوجيا جماعـة التسمشـيان. (ج) وتظهر كلمة ميثولوجيا أحياناً لتعنى "الأسطورة الخارقة ذاتها" إذ أن الأسطورة الخارقـة عند الجماعات البدائية تمثل علماً يتناول بالشرح والتفسير الظواهر الطبيعيـة والاجتماعيـة، على نحو يشبع حاجة البدائى إلى المعرفة "المنطقية" . انظر تقييم مالينوفسكى Malinowski لاستخدام المصطلح فى هذا المعنى فى كتابه : The Foundation of Faith and Morals ١٩٤٦. , .(د) أما المعنى الأخير فيظهر بإيجاز فى كتـاب روبنسـون H. S. Robinson وويلسون K. Wilson بعنوان Myth and Legends of All Nations , P. x(folk) إذ يقولان " أن المجموع الكلى للقصص التى أبدعها شعب معين ميثولوجية هذا الشعب (الأمـة) "People".

(٣) الفولكسكنده Volkskunde هى الإثنولوجيا الأوروبيـة الإقليميـة (الألمانيـة أساسـاً) والفولكلور كما تدرس فى البلاد الناطقة بالألمانية. والتعريفات التى وضعت للفولكسكنده كثيرة جداً، ولكن أبرزها أنها تدرس الثقافة الشعبية بصفة عامة بينما تركز اتجاهات أخرى داخـل هذا الفرع من فروع العلم على دراسة الراق الأدنى Lower Stratum فى الأمة (ويطـابق بعض الباحثين بين هذا الراق الأدنى وتراثهم) ولا يختلف عن هذا كثيراً الاتجاه الذى يعـرف الفولكسكنده بأنها دراسة الحياة الشعبية.

قارن مادة فولكسنده عند : إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهرى وحسن الشامى .- القاهرة : دار المعارف، الطبعة الأولـى، ١٩٧٢، ص ٢٦٧-٢٧٥ (وسنشير إليه فيما بعد على سبيل الاختصار باسم : قـاموس الإثنولوجيـا والفولكلور). وانظر كذلك محمد الجوهرى . "علم الفولكلور : محاولة لتعريفه"، مقال بمجلة الفنون الشعبية، العدد ١٤، سبتمبر ١٩٧٠.

(٤) الحياة الشعبية Folklife هى حياة الشعب وأساليبه كموضـوع للبحـث العلمـى. ولقـد أصبحت دراسة الحياة الشعبية كجزء من علم الإثنولوجيا معترفاً بها اليوم كأحـد الأهـداف الرئيسية فى البحث الوظيفى بارزاً فى الاثنولوجيا الإقليمية والأوروبيـة قـارن : قـاموس الاثنولوجيا والفولكلور، ص ١٨٧.

(٥) يستخدم مصطلح الفن اللفظى والأدب الشفاهى كمترادفين فى كثير من الأحيـان، إلا أن بعض الفولكلورين يرون أن هناك فروقاً بين المصطلحين تفصل بينهما علـى الـرغم مـن ضآلتها، فمصطلح الفن اللفظى، الـذى قدمـه ويليـام باسـكوم W.Bascom ووترمـان Waterman عام ١٩٤٩ فى المقال الذى ظهر فى قاموس فونـك Funk ص ٣٩٨، يؤكـد على الجانب الفنى للنتاج التعبيرى الشعبـى، فى حين أن الفن يمثل جانباً واحداً من طبيعـة هذه المادة ذات الوظائف المتعددة. أما مصطلح الأدب الشفاهى فقد اقترحه روبـرت ردفيلـد R.Redfield واستخدمه العديد من الأنثروبولوجيين والفولكلورين وعلى رأسهم هيرسكوفيتس Horskovits. إلا أن هذا المصطلح – وخاصة فى اللغة الإنجليزية – متناقض مـع نفسـه، حيث تتنافى طبيعته الشفاهية مع طبيعة لفظـة الأدب Literature فـى اللغـة الإنجليزيـة، وخصوصاً أنها مشتقة من اللاتينية Literature بمعنى "تعليم النحو والكتابة". انظـر جـون جرينواى، الأدب عند البدائيين.

John Greenway , Literature Among The Primitives, ١٩٦٤, XII.

وغنى عن البيان أن هذه المشكلة لا تنسحب على المصطلح فى شكله العربـى "الأدب الشفاهى" .

(٦) اهتم الباحثون على اختلاف اتجاهاتهم النظرية بدراسة مشكلة "شخصية" التراث الشـعبى أى انتسابه أو عدم انتسابه إلى مبدع فرد بالذات. وقد حسمت المشكلة حسماً نهائيـاً لصـالح الرأى القائل بأن "مجهولية المؤلف" لا تعنى "لا شخصية المؤلف" . قارن يورى سـوكولوف، الفولكلور قضاياه وتاريخه، ترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حـواس، القـاهرة : الهيئـة العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص٢١ وما بعدها.

(٧) لعلنا يجب أن نفرق بدقة بين ثلاثة أنواع متقاربة بعض الشىء من مواد الإبداع الشـعبى هى : النكتة، والنادرة، والقصة الفكاهية. فالنكتة عبارة عن قصة قصيرة جدا تتميز بطبيعتهـا الدرامية، كما أنها تتميز بتصعيد الحدث ونهايته بطريقة فجائية تتركز فيها الفكرة الأساسية فى النكتة. وتشترك النكتة مع النادرة ancedote فى أن كلتاهما تثير الضحك، إلا أن النادرة قد تعنى أحيانا الحدث الطريف الذى يسرد سرداً كما أنها – وخاصة فى اللغة الإنجليزية - قـد تعنى أسطورة تاريخية مرتبطة بشخص معين . ومن ذلك قصة جورج واشـنطون وشـجرة الكريز. أما القصة الفكاهية merry tale فتشترك مع النكتة فى طابعها الفكاهى القصصـى، وتختلف عنها فى الطول وغياب عنصر التصعيد المشار إليه فى النكتـة، وغيـاب النهايـة الفجائية فى الغالب.

(٨) يستخدم مصطلح ملحمة أو الشعر البطولى epic بشكل فضفاض بعض الشـىء للدلالـة على أنواع متعددة من الشعر الشعبى التى تحكى بطولات أفراد غير عاديين، أو أعمال الآلهة كما فى الإلياذة والأدويسة لهوميروس. ومن أقرب الأمثلة إلى هذا النوع فى التراث العربـى السيرة الهلالية، وسيرة عنترة بن شداد، وإن كانت طبيعتها أسطورية legendany أكثر منها خرافية mythical . انظـر : William Paton Ker. Epic and Romance , ١٨٩٧ , second edition, London ١٩٠٨. New Edition , New York , ١٩٥٧.

وراجع كذلك عبد الحميد يونس . الهلالية فى التاريخ والأدب الشـعبى .- القـاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٦.

(٩) تعرف كل لغة مجموعة من الأصوات غير الكلامية non lexical التـى تفيـد معنـى محدداً وواضحاً قابلاً للتوصيل من شخص إلى آخر، ولكنها مع ذلك لا تصاغ فى شكل كلمـة هجائية. ومن هذه الأصوات تلك المستخدمة فى سـوق الـدواب، والتعبيـر عـن الدهشـة، والاستنكار، والإعجاب ...إلخ.

(١٠) يندرج تحت مفهوم الثقافة المادية Material culture فى دراسات الفولكلـور جميـع الأدوات والمعدات التى تشيع فى الاستخدام الشعبى، وكذلك الأعمال والمنتجات الفنية الشعبية. ويهتم بدراسة مواد الثقافة المادية أكثر من فرع من فروع الفولكلور، كالإرجولوجيا ودراسـة الفن الشعبى. ويهمنا هنا بوجه خاص الإرجولوجيـا Ergology أو دراسة الثقافة الماديـة والفنية. وقد كان هذا المصطلح شائعاً بوجه خاص فى كل مـن ألمانيـا والنمسـا، علـى أن الإرجولوجيا لا تهتم بالأشياء فحسب وإنما تتناول كذلك العمليات الفنية فى إنتاجهـا. ويشـير البعض إلى أن الأرجولوجيا قد تطورت ى النمسا بحيث أصبحت "دراسة للعمل" . ولا شـك فى أن هذا أكثر اتفاقاً والمعنى اللفظى للكلمة. هذا بينما يعرف وينيك Winick فى قاموسـه للإنثروبولوجيا هذا المصطلح بأنه : "دراسة المصنوعات التى تصنع للاستعمال لا للتجـارة. وهو يعنى أيضا دراسة تأثيرات العمل على الكائن الحى البشرى من وجهة نظر فسـيولوجية وسيكولوجية". وهو توسيع لمعنى المصطلح ليس منتشراً فـى أوروبـا . أنظـر : قـاموس الأثنولوجيا والفولكلور، ص ٣٥-٣٦.

(١١) يطلق مصطلح التخاف الثقافى Culturallag للدلالة على تخاف أحد أجزاء المركـب الثقافى فى أثناء عملية التغير الثقافى. وتكون نتيجة ذلك إما رواسب ثقافية أو أثر ثقافى. وقد أوضح سوروكين Sorokin أن نظرية التخاف الثقافى تقوم على النظريـات التكامليـة فـى المجتمع والثقافة . وهى النظريات التى ترى أن كل جزء من أجزاء النسق الثقافى الاجتماعى يمكن أن يتغير بنفس المعدل الذى يتغير به كل جزء آخر، وإلا أدى ذلك إلى ظهور حـالات إجهاد اجتماعى. كما يعرف التخاف الثقافى بأنه يعبر عن التأخير فى ترجمة التغير فى الثقافة المادية إلى تغير فى التقنيات اللامادية التى تتحكم فيها. انظر المرجع السابق، ص٨٥-٨٦.

(١٢) يعد مصطلح عادة اجتماعية Custom من المفاهيم الأساسية فى الدراسات الإثنولوجية أو دراسات الحياة الشعبية، ولذلك كثيراً ما دار الجدل حول أهميتها، ويتضح المدى الواسـع للتفسيرات المقدمة فى كثرة التعريفات التى وضعت لهذا المصطلح. قارن المرجـع السـابق، ص ٢٤٧-٢٤٩.

(١٣) التقليد usage فى رأى بعض المؤلفين سلوك أو نمط سلوكى يتميز عن العادة custom أن المجتمع يقبله عموماً دون دوافع أخرى عدا التمسك بسنن الأسلاف. ويفتقر التقليد إلى قوة الجزاء التى نجدها فى العادات الشعبية folkways. هذا وقد حبذ بعض المؤلفين التمييز بين التقليد والعادة الاجتماعية، على حين رفضه البعض الآخر، ممن يرون أنه يمكـن اسـتخدام المصطلحين كمترادفين. انظر، قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، ص١٢٥-١٢٦ ، وص ٢٤٧.

(١٤) انظر : دراسة تحليلية لأعمال فان جنب Van Gennep وهو أبرز من تناول طقـوس العبور بالدراسة – عند علياء شكرى : "المدخل إلى الفولكلور الفرنسى " دراسة لآراء وأعمال فان جنب" .- فى : أحمد ابو زيد (مشرف على التحرير) .- دراسـات فـى الفولكلـور .- القاهرة : دار الثقافة، ١٩٧٢.

(١٥) قدمت علياء شكرى معالجة مفصلة للعلامات التى تنبئ بوقوع حالة الوفـاة (فـى رأى المعتقد الشعبى) فى الفصل الأول من دراستها : "الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصـر منذ العصر الملوكى حتى العصر الحاضر".

Aliaa Shoukry, Wandlung und Konsen-vienung des totenbrauches in Agypten Von der Mamlukenyeit bis Zur Gegenwart, Bonn, ١٩٦٨.

(١٦) تقترب لعبة البيسبول بصفة عامة من لعبة شعبية تمارس فى بعض أنحاء ريف مصـر وهى لعبة "السبع طوبات" التى ينقسم فيها اللاعبون إلى فريقين. فريق مهاجم يحـاول عـن طريق قذف الكرة هدم السبع طوبات (ذوات أحجام متسلسلة تأخذ شكلا هرميا عنـد ترتيبهـا فوق بعضها). وبعد ذلك يحاول الفريق المدافع إعادة ترتيب هذه الطوبات السبع فوق بعضـها بالوضع الذى كانت عليه. بينما يحاول الفريق المهاجم إصابة أفراد الفريق المـدافع بـالكرة. فمن لمسته الكرة يخرج من اللعبة فإذا تمت إعادة الطوبات إلى صورتها الأولى قبل خـروج جميع أفراد الفريق المدافع اعتبر هذا الفريق منتصراً.

(١٧) التوفيقية Syncretism هى عملية صهر فكرتين أو نسقين دينيين مختلفين، متنـاظرين عادة. والتوفيقية صورة من صور التكيف، ويمكن القول بأنها تمثل المقابل الـدينى لمفهـوم هيرسكوفيتس Herskovits فى إعادة التفسير . انظر : قـاموس الإثنولوجيـا والفولكلـور ص١٤٣.

(١٨) إعادة التفسير Reinterpretation عند هيرسكوفيتس هى "عملية إضفاء معان قديمـة على عناصر جديدة، أو العملية التى تغير فيها قيم جديدة الأهمية الثقافية لأشكال قديمة". ومن خلال عملية إعادة التفسير يتكامل العنصر المستعار فى الثقافة المستعيرة أو المتقلبة، ويسمى كروبر Kroeber هذا الطراز من التكيف الثقافى "إعادة التنظيم" reorganisation، ويعـد شكلاً خاصاً من أشكال التوفيقية. قارن : قاموس الإثنولوجيـا والفوكلـور، ص ص ٣٨-٣٩ و١٤٣.

(١٩) هناك اتفاق بين غالبية الأنثروبولوجيين على أن كلمتى هودو وفودو Voodo مشتقتان من الكلمة الهايتية (نسبة إلى جزيرة هايتى فى البحر الكاريبى) فاودو Vaudou . ويـذهب هيرسكوفيتس إلى أن زنوج داهومى الأفريقيين هم الذين قدموا هذا المعتقد إلى ذلك الجزء من العالم بعد استجلابهم كرقيق من أفريقيا. ولقد انتقلت الكلمة والنظام السحرى المرتبط بها إلـى جنوب الولايات المتحدة وخاصة ولاية لويزيانا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القـرن التاسع عشر، وذلك عقب طرد الفرنسيين من جزيرة هايتى. وتشير كلمة فاودود الهايتيه التى اشتقت بدورها من كلمة داهومية – إلى عبادة متكاملة اشتقت من أنساق المعتقـدات الدينيـة الأفريقية. وينبه هيروسكوفيتس إلى أن= =الاستخدام الشائع لكلمة فودو (وهودو) تشير إلـى أى معتقدات عن زنوج العالم الجديد ترجع أصوله إلى أفريقيا، كما يتردد ذلك – على سـبيل المثال- فى كتابات غير المتخصصين وأدب الرحلات، وهو استعمال خاطئ كما يتضح مـن العرض السابق. قارن مادتى هودو وفودو فى قاموس فونك :

Standard dictionary of Folklore, Mythology and Legend, ed. By M. Leach, II, Vols. ١٩٤٩.

وانظر أيضاً : M. J. Herskovits, The New World Negro, F. S.

Herskovits, ed., Indiana University Press, Bloomington, ١٩٦٦, pp. ٦٥-٦٦ and ٣٥٤-٣٦١.

(٢٠) الكاريزما Charisma كلمة يونانية الأصل، تعنى موهبة خاصة أو قوة خارقة يـزود بها بعض الأشخاص الذين يعرفون عندئذ باسم Charismatic Leaders وبفضل هذه القوة يستطيع هؤلاء الأشخاص الأفذاذ تحقيق أعمال خارقة أو معجزات. ومن ثم يسـتطيع القائـد الكاريزماتى أن يلقى الرهبة – إن لم يكن الجلال – فى قلوب رعاياه بفضل حدسه الـذى لا يخطئ أو مناعته الخاصة . ويرجع الفضل فى إدخال مصطلح "القيـادة الكاريزماتيـة" إلـى المؤلفات السوسيولوجية إلى عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر Weber ونظريته الشـهيرة فى السلطة الكاريزماتية (الملهمة).

(٢١) مثل "الرشحة" أو "نفرة الحمار" كما تعرف عندنا.

(*) Viola Alford , Sword, Dance and Drama

(٢٢) كما هو الحال عندما مثلا فى الأعداد الكبيرة لفرق الرقص الشعبى.

(٢٣) الواقع أن جمهور الدارسين لا يقر هذا الفصل بين "معتقـدات" beliefs "وخرافـات" Superstitions فكلها اليوم تدخل تحت مفهوم واسع شامل هو "المعتقدات الشـعبية". فـلا يمكن أن نميز داخل تلك المعتقدات الشعبية بين ما هو "معتقد" (أى صحيح !) و"وخرافة" (أى خطأ وباطل)، إذا أن مجرد هذا الفصل ينطوى على حكم قيمى من جانب الباحث علـى هـذا المعتقد أو ذاك، وهو ينصب نفسه حكماً على معتقد قد يكون "باطلاً" فى نظره وحسب فلسفته وتراثه ولكنه (حقيقى) (وصحيح) حسب فلسفة وتراث غيره . انظر : ريتشارد بايتل، قاموس الفولكلور الألمانى، مادة "معتقدات شعبية".

O. Erich and R. Boitl . Worterbuch der deutschen Volkskund Stuttgart , ١٩٥٥.

(٢٤) تصف الأسطورة Legend (ويقابلها فى الألمانية Sage) وقائع تاريخية متفردة أو غير عادية يعتقد بصحتها وجوازها وإن لم يمكن إثباتها تاريخياً. وهو ما يطلق عليه عبد المعـين خان المصطلح العام (قصة). انظر : الأساطير العربية قبل الإسلام، ص ١٣، وكذلك : W. md. J. Grimm , Deutsche Sagen Vol. I,p. ٥.

ومقابل مصطلح Legend فى الإنجليزية كلمة "أسطورة" فى العربية (انظر مادة "سطر" فـى لسان العرب ، مجلد ٦، ص ٢٨ ، طبعة بولاق، ١٣٠٠ هـ) وهى مسـتعملة فـى القـرآن للدلالة على وقائع (الأولين)، مثل أخبار سد مأرب وقصة يوسف وإخوته وما إلى ذلك مما هو ممكن تاريخياً ويتميز بأقل قدر ممكن من الخوارق والمستحيلات . فالأسطورة فـى العربيـة أيضاً تشير إلى شيئ ممكن تاريخياً وإن كان مستبعداً ، فى حـين أن الأسـطورة الخرافيـة Myth تشير إلى شىء مستحيل وإن اعتقد البعض بصحته وجواز حدوثه. ويمثل هذا التمييز وجهة نظر العلوم الأنثروبولوجية والاجتماعية. انظر : قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، حاشية ص٤٢، والمراجع الواردة هناك.

(٢٥) قررت جامعة إنديانا أخيرا منح درجة الليسانس فى الفولكلور أيضاً.

(*) American Folklore Society .

(٢٦) هو شخص مهتم بجوانب معينة من الفولكلور هى الجوانب الفنية وبخاصة نشرها فـى قوالب فنية جديدة مما يغير طبيعتها الأصلية، وهو الاتجاه الغالب - للأسف – على أسـلوب من يتصدون لمعالجة التراث الشعبى فى مصر.

(٢٧) تجدر الإشارة هنا إلى أن الأرشيف والمتحف بالنسبة لرجل الفولكلور والأنثروبولوجيا عموما وسيلتان متشابهتان فى وظيفتهما، ومختلفتان فى أسلوب أداء هذه الوظيفـة. فكلاهمـا يهدف إلى ضغط المادة الثقافية. ولكن على حين يحتوى الأرشيف على تجريـد للمـادة فـى صورة وصف كلامى، أو رسم تخطيطى، أو تصوير فوتوغرافى أو غيـر ذلـك، نجـد أن المتحف يحاول الاحتفاظ بعينات أصلية طرازية للمادة نفسها، وخاصة فـى مجـال الثقافـة المادية.

(٢٨) أخذت المتاحف التاريخية والثقافية تفرد أقساماً للفولكلور والإثنولوجيا، أو على الأقـل تحرص على اقتناء مواد فولكلورية وإثنولوجية. كما ظهرت متاحف إقليمية تركز على المواد الفولكلورية والإثنولوجية المحلية. وعن هذا الطريق انبثق نوع آخر يتجه إلى الاحتفاظ بأقـدم منزل أو مبنى فى المنطقة ويتوفر فيه الطابع الشعبى، مع الاحتفاظ بأدواته وأثاثـه وأزيـاء ساكنيه وأدواتهم، وذلك بعد صيانته بالطبع وتهيئته لكى يصبح متحفاً صالحاً للزيارة. ثم كانت الخطوة التالية هى إنشاء ما يعرف "بالمتحف المفتوح"، وتقوم فكرته على إعادة خلـق جـو الحياة التى يحياها الشعب، وطرق عمله ومظاهر إبداعه، ومن ثم فهو يعرض مبانى بأكملهـا ومعدات وأدوات من البيئات الإقليمية المختلفة. ولا شك أن عرض وحدات عمرانيـة شـعبية كاملة يتطلب مكاناً واسعاً وغير مسقوف، ويفترض بالضرورة توفير بيئة قريبة إلى حد مـا من البيئة الطبيعية التى كانت تلك الأشياء قائمة فيها فى الأصل. وتنسق تلك الوحـدات فـى مجموعات طبقاً للمناطق الثقافية للإقليم الذى يمثله المتحف. وقد كان لدول الشمال الأوروبـى فضل الريادة فى هذا النوع من المتاحف . انظر فى هذا الموضوع : عبد الحميـد حـواس، "المتحف المفتوح بين متاحف الفولكلور والإثنولوجيا"، مقال بمجلة الفنون الشعبية، العـدد ١٥ ديسمبر ١٩٧٠. وكذلك الدكتور عثمان خيرت، "المتحف الإثنـوجرافى للجمعيـة الجغرافيـة المصرية"، مقال بنفس المجلة، العدد ٨ مارس ١٩٦٩.

(٢٩) Arne – Thompson , Type index of Folktales.

انظر حول هذه الفهارس : حسن الشامى، "نظم فهرسة القصص الشعبى : الحلقـة الأولـى : فهرست الطراز" مقال بمجلة الفنون الشعبية، العدد ٨ مارس سـنة ١٩٦٩، ص ص٢٩-٤٠، ولنفس المؤلف "فهرسة القصص الشعبى : فهرست الموتيفة"، مقال بنفس المجلة، العـدد ٢٩ يونيو سنة ١٩٦٩ ص ص ٨١-٩١.

(٣٠) البالاد Ballad هى أغنية شعبية (موال) تحكى قصة، وعادة ما تعـرف بأنهـا قصـة مروية فى قالب شعرى . وتتميز البالاد (الموال القصصى) وخاصة ما ينتمى منها إلى التقاليد الإنجليزية والاسكتلندية، وما يوجد منها فى أمريكا الشمالية، بأنها ذات طابع درامى : وينقسم بناؤها إلى مقطوعات Stanza وغالباً ما تبتدئ فى منتصف الأحداث، وتعتمد على التكـرار، والصيغ الشائعة والمألوفة فى ثقافة الجماعة، وكذلك تقفز من حدث إلى آخر بدون مقـدمات، بينما تركز على أحداث أخرى وخاصة ما كان منها محركا للعاطفة والشعور. ولقد أضـاف بعض الباحثين صفة أخيرة يصرون على أنها جزء لا يتجزأ مـن البـالاد ألا وهـى الأداء

الميلودى (المنغم) Melodic.

Francis James Child.The English and Soottish Poular Ballad , ٦ Vols, ١٨٨٢-١٨٩٨.

انظر الببليوجرافيا فى نهاية هذا الكتاب.

(٣١) يعتبر مصطلح Fairy Tale مساويا للمصطلح الألمانى Marchen، والعربى (حدوته). ويعرف تومبسون مصطلح الحكاية الشعبية بأنها قصة طويلة نسبيا تحتوى على موتيفات أو أحداث (وقائع) متتابعة. وتدور أحداثها فى عالم غير واقعى ليس له زمان أو مكان أو طبيعة محدودة كما أنها تمتلئ بالعجائب. انظر: S. Thompson, the Folktale , N. Y. ١٩٤٦, p. ٨. ويجب الإشارة هنا إلى أن كلمة Fairy Tale بهذا المعنى تنطوى على شئ من التجاوز. إذ أنها لا ينبغى بالضرورة أن تحتوى على جنيات Fairies أو كائنات مشابهة، كما أن القصص التى تحتوى على أمثال تلك الكائنات ليست جميعاً بالضرورة Fairy Tales

(٣٢) العامل الإيسوتيرى Esoteric هو نظرة الجماعة الى نفسها، وافتراضاتها عن تفكير الآخرين (الجماعة الأخرى) عنها هى. أما العامل (العنصر) الاكسوتيرى exoteric فهى فكرة الجماعة عن جماعة او جماعات أخرى، وما تظنه تلك الجماعة عن تصور الجماعات الأخرى عن فكرها هى، وقد قدم الأمريكى ويليام هيوجانسن W. H. Jansen هذه الفكرة وتعريفها عام ١٩٥٨ فى مجلة فابولا Fabula الألمانية، الجزء ٢، ١٩٥٩، ص ٢٠٥-٢١١. وجدير بالذكر أن هذه الفكرة قد عولجت من قبل ولكن بطريقة أقل تحديداً وأقل شمولاً فى مفاهيم ethnic slur , blason populaine أنظر كذلك . Dundes, the Study of Folklore , pp. ٤٣-٤٤.

(٣٣) من هذا مثلا مجموعات الأغانى والقصص التى لا تقدم الخلفية الاجتماعية أو أنساق المعتقدات التى تعتبر امتداداً لها وناشئة عنها. ومن النماذج الأكثر تعقيداً لهذا الوضع كتب التاريخ والموسوعات الثقافية التى عرفها التاريخ المصرى فى العصور الوسطى (كمؤلفات المقريزى، وابن اياس، وغيرهم من ناحية، ثم النويرى والقلقشندى من ناحية أخرى). فهذه المصادر تحفل ببعض عناصر التراث ذات الأهمية الكبرى ولكنها تقدم فى سياق مختلف، ولأغراض مختلفة، وعلى الباحث أن يبذل جهوداً خارقة ليغوص فيها محاولا النفاذ إلى مادته، وقد يحالفه الحظ أحياناً، وقد يكون العائد فى أحيان أخرى أقل بكثير من الجهد الذى بذل، وبصورة مخيبة للآمال أحياناً.

(٣٤) استخدام يورى سكولوف Sokolov هذا المصطلح فى كتابه الفولكلور الروسى. وهناك دعوة فى الولايات المتحدة لاستخدام هذا المصطلح ليحل محل الفولكلور، وذلك للتمييز بين اسم المادة (الفولكلور) واسم العلم (الفولكلوريات)، ونلاحظ هنا وجه الشبه بين هذا المصطلح ومصطلح علم اللغة أو اللغويات Linguistics.

الفصل الثانى
النظريات الكلاسيكية(*)

لن نحاول أن نقدم فى الفصول التالية تأريخاً للحركات الفولكلورية فى بلاد العالم المختلفة. فتاريخ دراسات الفولكلور مرتبط ولاشك فى تفاصيله وصوره المختلفة بالظروف الفكرية فى كل بلد من هذه البلاد، كما لا يمكن أن نتصور أننا بصدد إجراء مسح شامل لكل النظريات المتصلة بدراسة التراث الشعبى. ولكن هدفنا المحدود فيما يلى أن نقدم على عجل نماذج لأبرز نظريات علم الفولكلور. مركزين بشكل خاص على الاتجاهات المعاصرة والمستحدثة.

وعلم الفولكلور – شأنه شأن أى علم آخر – قد عرف فى فترات ماضية من تاريخه عديداً من الاتجاهات النظرية التى استطاع بعضها الصمود – مع مروره بالطبع بتعديلات معينة – والاحتفاظ بطرافته برغم مضى الزمن، بينما حكم التطور العلمى على بعضها الآخر بالفساد، أو أن المشكلات التى كانت تتخذها محوراً لها لم تعد من "موضات" البحث العلمى المعاصر (لاعتبارات أخرى غير مجرد الصواب والخطأ)، وفى كلتا الحالتين تحولت تلك الاتجاهات أو المدارس إلى تاريخ، تراث عزيز يحفظه أبناء هذا العلم فى مكان أثير، ولكنه لم يعد يوجه البحث العلمى المعاصر.

على أن المسح التاريخى لنظريات أى علم من العلوم يمثل دائماً ضرورة حيوية، إذ يستحيل علينا بدونه أن نقدم على تأليف علمى مستقل؛ فمن الطبيعى أن يرجع الدارس فى أى عمل خاص إلى مؤلفات الدارسين القدامى، ليأخذ فكرة عن كيفية وظروف ظهور المشكلات الرئيسية فى دراسة الفولكلور، وعن مدى ما بذل من جهد لحلها، وما تحقق فى هذا الصدد.

ويمكننا القول دون إسراف أن كتاب يورى سوكولوف **الفولكلور الروسى**(١) قد قدم محاولة من أشمل وأفضل المحاولات التى عرفها تراث هذا العلم للتأريخ للاتجاهات النظرية الكلاسيكية فى علم الفولكلور. وإن كان علينا أن نستثنى من صفة الكلاسيكية كلامه عن الاتجاهات الماركسية اللينينية فى دراسة الفولكلور، التى مازالت لها اليد الطولى فى توجيه الدراسات السوفيتية المعاصرة فى علم الفولكلور.

ومن أشهر الاتجاهات النظرية الكلاسيكية تلك التى عرفت باسم المدرسة الميثولوجية، والمدرسة الأنثروبولوجية، والنظرية الشرقية (أو نظرية الاستعارة). وقد

(*) كتب هذا الفصل محمد الجوهرى.

هجر العلم المعاصر النظريتين الأوليين، بينما تطورت نظرية الاستعارة على يد المدرسة الفنلندية، بحيث أصبح هناك ما يبرر لنا إدراجها ضمن الاتجاهات الحديثة والمعاصرة فى نظريات علم الفولكلور، ولذلك سنعالجها فى ثنايا فصول هذا الكتاب. ونشير فيما يلى بكلمات سريعة إلى أبرز النظريات الكلاسيكية، تمهيداً للانتقال إلى معالجة أكثر تفصيلاً للنظريات المعاصرة فى الفصول التالية.

المدرسة الميثولوجية[٢]: كانت الميثولوجيا – أو دراسة الأساطير – تحتل المركز الرئيسى فى تفسير الأخوين جريم Grimm للفولكلور (أو الأدب الشعبى)، اللذان يعتبران بحق مؤسسا الدراسة العلمية للفولكلور[٣]. ولقد كان مؤلف جاكوب جريم الذى خصصه لتنظيم وشرح الأساطير الألمانية إلى حد ما السبب الذى جعل مفهوم جريم العلمى فى الأدب الشعبى يعرف باسم "النظرية الميثولوجية" أو "المدرسة الميثولوجية"، وهو الاسم الذى ثبت فى تاريخ علم الفولكلور.

ولقد كان لجريم كثير من الأتباع، يأتى فى مقدمتهم فيلهلم مانهاردت Mannhardt وشفارتز Schwarz، وكون Kuhn، والإنجليزى ماكس موللر Max Muller، والفرنسى بكتييه Pictie، والروسى بوسلاييف Buslayef، وأفاناسييف Afanaseyev، وميللر O. F. Miller. ومما لاشك فيه أنه كان لكل من هؤلاء موضوعاته العلمية الخاصة وآراؤه النظرية الأصيلة، إلى جانب الموقف العام المشترك بينهم، ونحن نركز هنا بالطبع على هذا الخط المشترك، الذى يمثل جوهر موقف هذه المدرسة الفكرية. ويمكننا لذلك أن نقصر حديثنا على آراء ماكس موللر كنموذج لباقى مفكرى المدرسة، وباعتباره أبرز وجوهها التى عرفها تراث علم الفولكلور.

يفسر موللر نشأة الأساطير بتلك الظاهرة التى أسماها **مرض اللغة**، ويقصد بذلك عملية الغموض التدريجية فى المعنى الأصلى للكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن – إذا استخدمنا مصطلحات علم اللغة المعاصر – تغير المعانى فى اللغة. ويدعى موللر منذ البداية أن الإنسان البدائى – وعلى الأخص أجداد الشعوب الهندوأوروبية – قد عبر عن أفكاره بكلمات لها المعنى الحسى الخالص، فلم يكن قادراً على التفكير المجرد لأنه لم يكن فى لغته إلا الكلمات الحسية، واتخذ كل موضوع كما اتخذت كل ظاهرة طبيعية اسمها من خصائصها المادية الظاهرة. إلا أن نفس الموضوع يمكن أن يتخذ اسماً له من خصائص أخرى. ومن جهة ثانية كان من الطبيعى أن تتخذ مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه فى الخصائص النوعية. ونتيجة لذلك يمكن القول بأن اللغة البدائية قد تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمتشابهات. فمثلاً قد تستخدم للدلالة على الشمس كلمات "المتلألئة" أو "المشعة" أو "المحرقة" أو "البراقة". أو قد يشار إلى الأخشاب بكلمات "المخشوشن" أو "الأخضر". ومن جهة أخرى فإن كلمات "المتلألئة"...إلخ قد

تستعمل لا للدلالة على الشمس فحسب، ولكنها تستعمل كذلك للدلالة على القمر والنجوم والماء وهكذا.

ويرى موللر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها إلى الاستقرار لابد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطراباً فى الأفكار متناسية المعنى الأصلى للكلمات، مما يؤدى إلى ما يعرف **بمرض اللغة** محدثة مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية هى الأساطير.

ولكى نفهم تماماً كيف رسم موللر لنفسه بوضوح عملية تكوين الأساطير، نعرض لمثال له استعمله أكثر من مرة. يقول موللر[٤]: "لنفرض أن بعضهم قال فى زمن خلق الأساطير[٥]: إن "المتوهج" يتبع "المحترق"، وذلك ليعبر عن فكرة "أن الشمس تتبع الفجر". بل لنفترض أكثر من ذلك: أنه قد اتضح أن كلمة المتوهج هى الأصل الآرى للكلمة اليونانية Helios بمعنى الشمس، وأن كلمة المحترق هى الأصل الآرى للكلمة السنسكريتية Ahana بمعنى الفجر. ولنفترض كذلك أن الكلمة المطابقة لـHelios اختلطت بأبولو ذلك الإله الذى يشترك فى ملامحه العامة مع الشمس. كما نفترض أن كلمة "المحترق" قد انتقلت من كلمة مثل Ahana أو Dahana إلى كلمة Daphne. ويمكننا أن نزعم أن شجرة مشهورة تحمل اسم "دافن" لأنها تحترق بسهولة.

فإذا جرت كل هذه التغيرات ثم نسيت فسيجد اليونان فى لغتهم التعبير التالى: "أبولو يتبع دافن". فإذا ما رأوا أن أبولو كلمة مذكرة، وأن دافن مؤنثة فإنهم سوف يستنتجون بنفس الطريقة أن أبولو الإله الصغير يحب ويتبع دافن عروس البحر الجميلة العفيفة. وأن دافن – هرباً ممن يتبعها - تحول نفسها، أو هى قد تحولت بالفعل، إلى شجرة تحمل نفس الاسم".

ويقول موللر إن كل ذلك يبدو له واضحاً وضوح النهار. وبهذه الطريقة يتم استخراج الأسطورة من الظواهر اللغوية. وقد وجهت إلى آراء المدرسة الميثولوجية انتقادات عديدة، ونال القسط الأكبر من الهجوم بطبيعة الحال ماكس موللر. ومن أبرز الانتقادات التى وجهت إليه تصوره الخاطئ عن مراحل الفكر الإنسانى، وادعاؤه بناء على ذلك أن الأساطير قد ظهرت فى مرحلة متأخرة من تطور الثقافة الإنسانية، وهو ادعاء لا يبرره أى دليل علمى مقنع. كما أنه ليس صحيحاً كذلك تفسير ماكس موللر لنظرة الإنسان البدائى إلى ظواهر الطبيعة. فمن الواضح أنه قد نظر إليها بإمعان وواقعية، كما أنه فهماً جلياً. كما أن ظاهرة "مرض اللغة" يمكن أن تكون أحد أسباب نشأة الأساطير، ولكنها لا يمكن أن تكون السبب الأوحد كما زعم موللر. وفضلاً عن هذا نجد أن موللر حدد معظم الأساطير فى دائرة ضيقة جداً من الظواهر الطبيعية هى دائرة الظواهر المتصلة بالشمس ونشاطها[٦].

وأخذ العلم يكشف تدريجياً عن نواحى الضعف والقصور فى النظرية الميثولوجية،

وأخذت الانتقادات إليها تتعدد وتزداد حدة، بل بدأ أتباعها أنفسهم يهجرونها. ومن أبرز هؤلاء الألمانى فيلهلم مانهاردت الذى أورد نقداً مفصلاً لمناهج المدرسة الميثولوجية فى مؤلفه الشهير **عبادات الغابة والحقل**(٧). وحوّل نظرة الميثولوجيين من مشكلة البحث عن الأساطير القديمة المفقودة، إلى دراسة المعتقدات الشعبية المعاصرة، وتطوير صورة "الميثولوجيا الدنيا". واقترب فى تفسيره لهذه الظواهر إلى حد ما من مبادئ المدرسة الأنثروبولوجية، التى سنعرض لها فيما بعد. وقد أفسح مانهاردت بصفة خاصة مجالاً لرواسب العبادات القديمة فى تفسيره للأساطير.

النظرية الأنثروبولوجية(٨): لقد بدأ إدراك قصور نظرية الهجرة – التى سنتكلم عنها فيما بعد – منذ زمن بعيد. إذ ترتب على نمو السياسة الاستعمارية لإنجلترا والولايات المتحدة وغيرهما من الدول الغربية أن أخذت تتراكم كميات أضخم وأضخم من المادة الصالحة للدراسة المقارنة. وقام علماء الجغرافية والإثنوجرافيا واللغويات والفولكلور بدراسة البلاد البعيدة والقريبة، ودراسة الشعوب التى تعيش فيها، سواء فى اقتصادياتها أو أساليب حياتها أو عاداتها أو لغتها وإنتاجها الإبداعى. ولم يكن من الممكن أن تقتصر الدراسة على أوروبا وبلاد الشرق الأدنى القريبة – آسيا الصغرى والوسطى. وكان من الضرورى أن يضم ميدان التحقيق العلمى شعوباً أخرى من أنحاء العالم. وهنا يمكن لعلماء اللغة ودارسى الأدب الشعبى مرة أخرى أن يقابلوا بين الوقائع المتشابهة والمتفقة. إذ أنه لم يعد من الممكن تفسير هذه الوقائع عن طريق نظرية "توارث الثقافة عن أصل واحد مشترك" كما فعلت المدرسة الميثولوجية، ولا عن طريق نظرية "المؤثرات الثقافية والاستعارات" كما فعل أتباع بنفى.

وهكذا يتكشف الحجاب كل عام على شواهد من الحياة فى أفريقيا وأمريكا الجنوبية وأستراليا وشرق وجنوب آسيا وعلى جزر جميع المحيطات، ويمكن – من ناحية – تبين أوجه الشبه بينهما وبين لغة حياة الشعوب الأوروبية. ولكن لا يمكن – من ناحية أخرى – تفسيرها أبداً بروابط ثقافية تربط بين تلك الشعوب والأوروبيين. وكان من الضرورى البحث عن تفسيرات جديدة. وهنا تظهر نظرية علمية جديدة اتخذت من تاريخ العلم اسم "المدرسة الأنثروبولوجية" غير الدقيق. ولابد أن نعتبر الباحث الإنجليزى تايلور Taylor وتابعه الباحث الاسكتلندى أندرولانج A. Lang مؤسسا هذه المدرسة(٩).

نشر تايلور فى نهاية ستينيات القرن التاسع عشر كتاباً بعنوان **دراسات فى تاريخ البشرية القديم** الذى يشير فى عنوانه إلى أن تايلور كان مهتماً بالمراحل الأولية لتطور الثقافة الإنسانية. وفى عام ١٨٧١ نشر تايلور كتابه الشهير **الثقافة البدائية**(١٠). وعلى أساس الكمية الوفيرة من المواد التى جمعها عن أساليب الحياة والأفكار والعمل الإبداعى لشعوب العالم المتباعدة، انتهى تايلور إلى أن الشعوب تكشف عن تشابه كبير فى أساليب

حياتها وعاداتها وإبداعها للتصورات الدينية والشعرية. ووجد تايلور تفسيراً لهذا فى الوحدة الجوهرية للطبيعة البشرية، وفى العقل والتفكير البشرى، ووحدة مختلف مسارات التطور فى الثقافة الإنسانية. وبالإضافة إلى ذلك اكتشف عديداً من أوجه الاتفاق بين مظاهر حضارة الشعوب البدائية وعناصر معينة فى أفكار الشعوب المتحضرة، وخاصة بين الطبقات الثقافية المتخلفة فى هذه الأخيرة.

وقد قال تايلور بفكرة توارث الشعوب المتحضرة للرواسب الدينية والثقافية. وسار بشكل حاسم ضد نظرية "المدرسة الميثولوجية" التى زعمت أن فى المراحل الأولى للثقافة نظماً دينية أكثر تطوراً (هى الأساطير). وأوضح تايلور أن الإنسان فى المراحل البدائية قد وضع فحسب المفاهيم الدينية المبدئية التى قامت على أساس ما يسمى **بالروحية أو الأنيمزم**، بمعنى إضفاء صفة الروحية على الظواهر الطبيعية المحيطة بالإنسان. وفى صراع تايلور مع قضايا المدرسة الميثولوجية وعمله على كشف الأفكار الروحية بين الشعوب التى فى مرحلة ثقافية دنيا، وفى تفسيره للرواسب المتضمنة فى ثقافة الشعوب المتحضرة، وجد تايلور رفيقاً متحمساً هو أندرو لانج صاحب المؤلفات العديدة القيمة عن الميثولوجيا[١١].

ولما كانت مشكلة تشابه الموضوعات القصصية بين مختلف الأمم قد حُلت، فقد اتخذت نظرية تايلور ولانج الأنثروبولوجية اسم **نظرية التوالد الذاتى للموضوعات**. وتبدو النظرية الأنثروبولوجية – بمقارنتها بالنظريتين "الميثولوجية" و"الهجرة" – خطوة كبيرة إلى الأمام. وهى بذلك قد وسعت ميدان الملاحظة وتغلبت على قصور القول بالقرابة العنصرية، والعلاقة التاريخية المباشرة.

ومهما يكن مدى التقدم الذى قادتنا إليه النظرية الأنثروبولوجية، فإن نقط الضعف فيها واضحة لنا. فالاعتقاد بوحدة العقل البشرى، ووحدة قوانين تطور الثقافة البشرية، والجوهر الروحى المنفرد للمعتقدات الدينية، ووجود "رواسب" ثقافية فى حياة الشعوب المتحضرة وفى إبداعاتها، كل ذلك يبدو كمبدأ عام جداً مجرد من الأسس المادية. ما الذى يحكم انتظام التطور البشرى؟ فى أى شئ يتشكل – مادياً – هذا الانتظام؟ وما طبيعة تتابع مراحل النمو الثقافى للإنسان؟ هذا ما لم تفسره نظرية تايلور ولانج. ويرى الماركسيون فى نقدهم لهذه النظرية أنه لا يمكن تفسير معظم الملاحظات المثمرة التى قدمها ممثلو "المدرسة الأنثروبولوجية" و"الروحية" بوضوح، إلا حين تقوم على أساس ثابت من نظرية ماركس المادية عن التكوينات الاجتماعية – الاقتصادية، مثل الحتمية فى مسار التاريخ الإنسانى، منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر.

وسرعان ما وجدت النظرية الأنثروبولوجية الإنجليزية استجابة لها فى بلاد أوروبية أخرى. ففى ألمانيا كان لها تأثير واضح فى مؤلفات "فيلهلم مانهاردت"، وفى

فرنسا كانت نظرية توالد الحكايات "لجوزيف بيدييه" تعمل تحت تأثير المدرسة الأنثروبولوجية ... إلخ ذلك من الأمثلة.

* * *

نقتصر على تقديم هذين النموذجين لأبرز الاتجاهات النظرية الكلاسيكية فى علم الفولكلور، وهى تمثل فى نفس الوقت نماذج للفكر الذى اندثر من الكتابات المعاصرة، ولم يستطع أن يثبت أمام الانتقادات التى وجهت إليه، وأمام مكتشفات هذا العلم الحديثة، والخطوات التى قطعتها مناهج العلوم الإنسانية على طريق التقدم. على أننا نؤكد ما سبق أن نبهنا إليه منذ قليل، وهو أن هذه النظريات لم تكن النظريات الوحيدة التى عرفها علم الفولكلور إبان القرن التاسع عشر. وإنما برزت إلى جوارها النظريات الشرقية (أو نظرية الاستعارة، أو نظرية بنفى، والنظرية التاريخية، والنظرية النفسية، واتجاهات المقارنة الثقافية ...إلخ). إلا أن هذه المجموعة لم تختف من على مسرح هذا العلم، وإنما تطورت بشكل أو بآخر، وتغيرت مسمياتها أحياناً لتلائم هذا التطور الجديد، فعاشت أفكارها الأساسية تنبض بالحياة فى تراث علم الفولكلور المعاصر. ويمكن القول دون مغالاة أن النظرية الشرقية (أو نظرية الاستعارة) كانت القاعدة التى انبثقت عنها نظرية إعادة البناء التاريخى، وأن المدرسة النفسية كانت الإطار الذى ازدهرت فيه نظرية التحليل النفسى، وهكذا. ويفرض علينا هذا الوضع أن يشمل عرضنا للنظريات المعاصرة الإشارة بشكل واف إلى أصولها التاريخية ومصادرها الأولى. هذا فضلاً عن النظريات التى استحدثت بعد الحرب العالمية الثانية تأثراً ببعض الاتجاهات النظرية المسيطرة على علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، كالوظيفية أو البنائية مثلاً، وهى اتجاهات لم يعرفها علم الفولكلور فى مرحلته الكلاسيكية.

المراجع

(١) Y. Sokolov, Russian folklore, N.Y., ١٩٦٦.

ولم تغط الترجمة العربية التى أعدها حلمى شعراوى وعبدالحميد حوس بعنوان: الفولكلور قضاياه وتاريخه. والتى سبقت الإشارة إليها، سوى مقدمة هذا الكتاب الضخم فقط.

(٢) انظر سوكولوف، الفولكلور قضاياه وتاريخه، مرجع سابق، ص ص٧٢ وما بعدها.

(٣) انظر محمد الجوهرى، حكايات البيت والأطفال. الأخوين حريم ودراسة الأدب الشعبى، فى: دراسات فى الفولكلور، مرجع سابق، ص ص١٩-٩٦.

(٤) هذا المثال من صياغة الفولكلورى الإنجليزى أندرو لانج A. Long وقد قدمه فى كتابه الميثولوجيا Mythology. ونقله عنه يورى سوكولوف فى المرجع السابق الذكر، ص ص٧٤-٧٥. وقد أخذنا المثال عن نص سوكولوف.

(٥) يقسم ماكس موللر مراحل الفكر الإنسانى بشكل خاص، كان موضع الهجوم عليه وانتقاده. حيث قسم تطور الفكر واللغة الإنسانيتين إلى المراحل التالية: (أ) المرحلة التكوينية: وهى فترة تشكيل الجذور والصيغ النحوية للغة. (ب) مرحلة اللهجة: تكوين العائلات الرئيسية الآرية، والسامية، والتركية. (ج) المرحلة الميثولوجية: تكوين الأساطير. (د) المرحلة الشعبية: تكوين اللغات القومية. ومن هذا يتضح أن موللر يقصد بعبارة "زمن الأساطير" المرحلة الثالثة من مراحل تطور الثقافة الإنسانية.

(٦) ولهذا السبب نلاحظ أن الفرع الذى قدمه ماكس موللر من النظرية الميثولوجية يعرف فى تاريخ العلم "بالنظرية الشمسية" The Solar Theory. ويعلق سوكولوف على تلك التسمية قائلاً: "... قد يبدو لمن اقتنع تماماً بما ذكر من قبل أن من الخطأ أن نضع تحت هذا المصطلح كل هذا النظام المركب من الآراء العلمية التى أثبتها ماكس موللر. فنظرية موللر أوسع من ذلك بكثير .." انظر سوكولوف، المرجع السابق، ص٧٦.

(٧) Wilhelm Mannhardt, fele-und Waldkulte, ٢ vols., ١٨٧٥-١٨٧٦, ٢nd ed.

١٩٦٤, ١٠٥.

كما نشر من تأليف مانهاردت أيضاً كتاباً يضم دراساته الميثولوجية (نشر بعد وفاته) انظر:

W. Mannhadt, Mythologiscche forschungen aus dem Nachlass, (ed.) by Patzig, ١٨٨٤.

(٨) انظر سوكولوف، المرجع السابق، ص ص١٠٥-١١٧.

(٩) يعد السير إدوارد تايلور (١٨٣٢ - ١٩١٧) مؤسس علم الإثنولوجيا (الأنثروبولوجيا الثقافية) الحديث، وأحد أعلام المدرسة التطورية. فقد كان يؤمن بوجود مراحل متميزة فى نمو الثقافة البشرية، وإن لم يستخدم إطلاقاً مصطلح تطور. وقد عين فى عام ١٨٨٤ محاضراً للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد، ومنح فى عام ١٨٨٩ لقب أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد، وظل يحاضر هناك حتى بلغ سن التقاعد سنة ١٩٠٨. أما أندرو لانج (١٨٤٤ - ١٩١٢) فهو عالم فولكلور ومفكر اسكتلندى. وقد اشتهر بمساجلاته العلمية مع ماكس موللر بخصوص تفسير الميثولوجيا والقصص الشعبى. انظر قاموس مصطلحات الإثنولوجيا

والفولكلور، ص٣٩٥، وص ٤٢٠.

(١٠) Taylor, Edward Bennet, **Primitive Culture,** ٢ vols., London, ١٨٧١, ٤th ed. ١٩٠٣.

(١١) ومن أهم مؤلفات أندرو لانج:

- **Myth, Ritual and Religion,** London, ١٨٨٧, ٢ vols., ٣rd ed. London, ١٩٠١.
- **The Making of Religion,** ٢nd ed., London, ١٩٠٠.
- **Custom and Myth,** ٤th ed., London, ١٩٠١.

الفصل الثالث
النظرية التاريخية الجغرافية

تحدثنا حتى الآن عن المواد المتميزة التى يبحثها الفولكلور، وعن الإعداد العلمى لدارس الفولكلور، إلا أننا لم نتعرض لأهدافه وأغراضه بعد. فما هو تصوره للإسهام المحدد الذى يمكن أن يقدمه للمعرفة، وما هى الأطر الفكرية والتصورية التى توجهه فى دراسته؟. ولعله يمكننا التمييز بين عدد من الاتجاهات النظرية التى تتنافس فى الوقت الحاضر على الظفر باعتراف الباحثين بها.

يحاول دارسو الفولكلور المقارن باستخدام ما يعرف باسم "المنهج التاريخى الجغرافى" (الفنلندى) إعادة بناء تاريخ حكاية شعبية مركبة، وأحياناً تاريخ أغنية شعبية أو أى عنصر أخر من عناصر التراث الشعبى. ولقد تم تطوير هذا المنهج من أجل مقاومة التعميمات الطائشة المتعلقة بنشأة ومعنى الحكاية الشعبية، وذلك عن طريق الدراسة المدققة غير المتحيزة لكل حكاية على حدة . وتسمى تقنية البحث هذه "منهجاً" بدلاً من "نظرية" ولكنها مع ذلك تركز على مسلمات نظرية معينة، أدت إلى ظهور الكثير من الجدل النظرى حول هذا الموضوع.

وعلى الرغم من أن المنهج الفنلندى يرفض اتخاذ مواقف دوجماطيقية، فقد اختار احتمالاً بعينه من بين عدة احتمالات لتفسير نشوء وانتشار الحكايات الشفاهية، إذ تقرر قضايا هذه المدرسة أن الحكاية التى توجد لها مئات الروايات[١] الشفاهية لابد وأنها قد نشأت فى زمان ومكان محددين عن طريق عملية اختراع إرادية واعية. ويترتب على هذا أنه لابد وأن تكون هذه الحكاية قد ارتحلت من مكان الاختراع فى شكل دوائر تتسع بإضطراد. ويتأثر هذا الانتشار للقصة الشعبية "الذى يشبه الموجات الآخذة فى الاتساع"[٢] بدروب التجارة والسفر، وربما أيضاً بالتأثير الثانوى للنصوص المخطوطة والمطبوعة، ولكن الانتشار يحدث فوق رقعة جغرافية تتسع باستمرار .

وعلى ذلك فإن المنهج الفنلندى يرفض النظريات الشاملة فى تفسير نشأة المواد الثقافية مثل نظرية الأصول المتعددة Polygenesis أو الاختراع المستقل[٣] للحكايات المركبة، والنظريات التى تجعل الأحلام مصدراً للقصة الشعبية، والنظريات الطقوسية ritual، والنظريات التى ترجح نشأة تلك المواد إلى ملاحظة الظواهر الكونية أو نظريات العقلية المتوحشة[٤] أو النظريات القائلة بأن أصول الحكاية تكمن فى التعبير عن الخيالات الطفولية المكبوتة . كذلك ترفض المدرسة الفنلندية النظريات ضد الانتشارية التى تؤكد

أن القصص الشعبية لا يمكنها أن تتخطى الحدود اللغوية والثقافية . إذ تدل الشواهد الواردة فى الدراسات المونوجرافية لأبناء هذه المدرسة على أن قصصاً، و "أغان قصصية" Ballads شعبية معينة قد استطاعت أن تقفز بسهولة فوق الحواجز اللغوية، وقد يتم ذلك بسهولة أكبر من عبور الحدود الثقافية. وبالإضافة إلى ذلك، تدل الشواهد على أن الحكايات تنقل من الشعوب الأكثر تحضراً إلى الشعوب الأقل تحضراً . فلقد صاحب توسع أوربا فى القرنين الخامس والسادس عشر الميلاديين نقل المستعمرين الأوربيين للحكايات الشعبية إلى أمريكا الشمالية، وأمريكا الجنوبية،والقارة الإفريقية، فى حين أن حكايات الإفريقيين والهنود الحمر لا تظهر عند الفلاحين الأوربيين. ولقد ثبت أن مناطق النشأة للقصص الشعبية الواسعة الانتشار – والتى درست دراسة مركزة هى الهند وغرب أوروبا[٥]، وتلعب آسيا الصغرى ومناطق أخرى من أوروبا دور مراكز ثانوية للانتشار.

ويفرض المنهج الفنلندى على الباحث فى التراث الشعبى المقارن بعض الالتزامات الشاقة. فبعد اختيار الحكاية Marchen أو الأسطورة Sage أو قصة الحيوان، أو الأغنية القصصية كموضوع للبحث، وهى بالضرورة واحدة من مئات الروايات Variants الموجودة منها، بعد ذلك يجب على الباحث جمع نصوص هذه الروايات من التجميعات المطبوعة، وأرشيفات الفولكلور، والكتب المختلفة. ويقوم الباحث بتحليل الحبكة الأساسية إلى وحدات أو عناصر أساسية، وإعداد جداول النسب المئوية لعدد مرات ظهور كل عنصر على حدة فى منطقة معينة، وإعداد خرائط تبين التوزيع الجغرافى لهذه العناصر. كذلك يقوم بتقييم التسجيلات الأدبية المبكرة، ثم تحديد أقدم عناصر القصة. ويستهدى فى الوصول إلى حكمه ببعض مبادئ التنوع التى تتم نتيجة عملية النقل الشفاهى مثل التركيز Compression والإحكام[٦] والإبدال Substitution. فشفرة الحلاقة، مثلاً، التى تظهر فى "قصة الهروب المسحور"[٧]، كواحد من الأشياء التى تنمو حتى تصل إلى حجم ضخم يسد طريق الغول فى مطاردته للبطل، تمثل شكلاً حديثاً متطوراً من الأشياء السحرية ظهر فى مرحلة لاحقة على الحصاة أو فرع الشجرة، وبذلك تمثل حالة من حالات الإبدال . وفى نهاية مطاف البحث المرهق يقدم الباحث نتائجه الموثقة توثيقاً غنياً. وهى الطراز المنشئ[٨] Ur-type الذى انبثقت عنه فى صورته الأصلية كل روايات القصة أو الأغنية القصصية. ونقطة البدء الجغرافية له ودروب ارتحاله التاريخية.

ولازالت المدرسة الفنلندية تمثل حتى اليوم القوة السائدة فى علم الفولكلور، إلا أن قضاياها النظرية وطرقها فى البحث قد توقفت ولا زالت تتعرض لهجوم متزايد، كما أن مؤيديها قد تخلوا عن بعض قضاياها، فنجد عالما فذاً من علماء الجيل السابق مباشرة، هو النمساوى ألبرت فيسلسكى[٩] Albert Wessalski (١٨٧١-١٩٣٩) يؤكد بإصرار أن الصياغات الأدبية لقصة من القصص قد أثرت تأثيراً شديداً على تداول هذه القصة،

لدرجة تجعل أية محاولة لتتبع انتشارها الشفاهى أمراً عقيماً لا جدوى منه. ويعتقد عالم الفولكلور السويدى البارز كارل فون سيدوف [١٠] Carl Von Sydow (١٨٧٨-١٩٥٢)، يعتقد أن العوامل التاريخية والثقافية المحلية قد صاغت القصة العالمية إلى طرز فرعية Subtyps، أو طرز طبيعية[١١] Oiktypes، كما يسميها لها تاريخها الخاص المستقل عن القصة الأصلية. ولقد كان يرى أن الشكل المنشئ Ur-form الافتراضى الذى لا يمكنه إقامة الأدلة عليه، ليس فى ذاته سوى حكاية شعبية.

ويعترض أبرز علماء الفوكلور الاسكندنافى المعاصرين مثل رايدار كريستيانس[١٢] Reidar Christiansen النرويجى، ولاوريتس بودكر Laurits Bodker [١٣] الدانيماركى، على عدم المرونة والطبيعة الميكانيكية للدراسات المونوجرافية التى أخرجتها المدرسة الفنلندية. ومؤدى هذه الانتقادات أن المنهج الفنلندى يخفض القصص المدروسة إلى تجريدات إحصائية، وملخصات ورموز، وجداول، وخرائط متجاهلا العناصر الجمالية والأسلوبية والجانب البشرى المتعلق بالراوى. وعلاوة على هذا فإن المتطلبات الشاقة للمنهج الفنلندى تبدو غير متناسبة مع ما يخلص إليه من نتائج، كما أن مهمة جمع الروايات المعروفة لطراز معين، تعتبر مستحيلة التحقيق من الناحية العملية".

وهكذا فإن دراسة مونوجرافية حديثة تستخدم المنهج الفنلندى فى **قصة الفتاتين الرحيمة وغير الرحيمة** لوارن روبرتس Warren Roberts (١٩٥٨) تجمع أكثر من أربعمائة نص من طراز ٤٨٠[١٤] من جميع أنحاء العالم. وعلى الرغم من هذا، فإن أحد المعلقين على البحث، وهى ثلما جيمس Thelma James تشير إلى غياب مائة وتسعة نموذج من لاتفيا، كما يشير والتر أندرسون Walter Anderson [١٥] عميد دارسى القصة الشعبية المقارنة إلى ثغرات تمثل البرتغال وأسبانيا (بما فى ذلك قطالونيا)، وأمريكا اللاتينية، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، وروسيا، وأوكرانيا، واليونان، والمجر، وبلاد التتار، والقوقاز، وإيران، واليابان. وتأخذ دراسة روبرتس فى الاعتبار الانتقادات التى سبق توجيهها إلى الاتجاه الجغرافى التاريخى، وتعطى الاهتمام المناسب للنصوص الأدبية والطرز الفرعية الإقليمية. وتدخل الدراسة تعديلاً على مفهوم الطراز المنشئ بحيث لا يعنى الشكل الأصلى للقصة، وإنما أهم شكل مؤثر فى الروايات التى توجد اليوم فى منطقة معينة.

ويحدد روبرتس تاريخ ظهور هذه القصة، بأنها نشأت فى الشرق الأوسط قبل القرن الخامس عشر الميلادى ودخلت شمال أوروبا من الطريق الواقع بين البحر الأسود وبحر قزوين . إلا أنه لا يحاول تخمين كيفية وصول القصة إلى الهند واليابان. وقبل القرن السادس عشر بدأ شكل جديد من القصة – لا يحتوى على الواقعة التى تقابل البطلة فيها ثلاث حيوانات أو نباتات أو أشياء متكلمة – فى الانتشار من الشرق الأوسط. وهناك

عدد من الأشكال المحلية المنعزلة لهذه الحكاية، كما هو الحال فى تركيا، حيث تبدأ الحكاية بالبطلة تتبع كعكة تتدحرج، بدلا من سقوطها فى بئر أو انحرافها مع تيار نهر. وتعتبر هذه الدراسة من ناحية تقنيات البحث، والنتائج، والأساس النظرى نموذجاً ممثلا لدراسة حكاية أوروبية اعتمدت على المنهج الفنلندى. وتوضح مثل هذه الدراسة أن القصة الشعبية المركبة تتعرض لتغيرات، ولكنها تحتفظ مع ذلك بطابعها الخاص أثناء انتقالها من نقطة المنشأ على دروب يمكن تتبعها عبر الأراضى الهندو أوربية. ولكى يتجنب ستيث تومبسون التعقيدات التى تخلقها الروايات الأدبية والهجرات فيما وراء البحار أمام عملية إعادة بناء تاريخ القصة الشعبية، اختار قصة تقتصر على قبائل الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية. فقد حاولت دراسته المونوجرافية عن قصة "الزوج النجم" The Star Husband Tale اختبار النظرية الفنلندية عن انتشار الحكايات على شكل موجات وذلك تحت ظروف مثالية. وكان فيسلسكى قد أكد الدور الرئيسى الذى تلعبه النصوص الأدبية المؤثرة ، والرواة الأفراد البارزون فى نشر الروايات التقليدية.

وتوصل طومبسون مبدئياً – مستخدماً ثمانية وستين رواية، تم تدوينها من حوالى أربعين قبيلة من قبائل الهنود الحمر المنشرة فى جميع أنحاء القارة – إلى أن الشكل الأساسى للقصة نشأ فى منطقة السهول الوسطى قبل القرن الثامن عشر. ففى هذا الشكل تتزوج فتاتان من نجمين ثم تهربان من السماء فيما بعد. ويستنتج طومبسون بناء على التعديلات الطفيفة التى طرأت على القصة فى منطقة السهول الوسطى، أن القصة تحركت عن طريق الانتشار من قبيلة إلى قبيلة مجاورة، وذلك بصرف النظر عن مهارات رواة معينين. ويحتمل أن يكون المسافرون قد حملوا واحداً من الأشكال الفرعية Subforms للقصة – وهو موجود فى منطقة نصف دائرية تمتد من جنوب ألاسكا ونوفاسكوشيا، عبر كندا. ولقد جاءت نتائج الدراسة مصداقاً لشكوك تومبسون الإمبيريقية، إذ إنه لم يعثر فى القصة على أية إشارات إلى معانى إيستيرية esoteric، أو ميثولوجية، أو دينية ؟

وتمثل هذه الدراسة اختبار للمنهج الفنلندى قدمه عالم قدير من علماء الفولكلور المقارن، لكى يرد على النقد المقدم للمنهج. ولا شك أن النتائج التى انتهت إليها تعتبر متواضعة. فنحن لا نعرف عن عمر القصة بعد هذا البحث المستقصى أكثر مما نعلم من قبل. وذلك لأنه ليست هناك طريقة لتحديد تاريخ القصة فى الفترة السابقة على تاريخ الرجل الأبيض. فعلى حين يتيح عدم وجود السجلات المكتوبة الدراسة الواضحة للتراث الشفاهى، يمنع فى الوقت نفسه الباحث من الدراسة التاريخية التى تتوغل إلى أعماق زمانية بعيدة. ولقد كان من الممكن تخمين النتيجة الأخيرة التى وصل إليها تومبسون – وهى أن قصة الزوج النجم نشأت فى نقطة المركز لمنطقة السهول العظمى التى تغطيها القصة بواسطة التقدير السليم فقط . وتقدم الدراسة من ناحية أخرى شكلاً أساسياً بسيطاً

وبعض التنويعات Variations المحلية مع الدروب التى يفترض أنها ارتحلت خلالها، وتؤكد تماسك وعناد القصة الشعبية فى وجه غوامض وتقلبات الارتحال الشفاهى. ولكننا ننبه مرة أخرى إلى أنه طالما أن البحث قد بدأ يعود من الروايات المتقاربة، مع استبعاد النصوص البعيدة عن الحدث الأساسى للقصة، فإن الدليل على الثبات الشفاهى يكون قد تقرر مسبقاً بالفعل. والنتيجة الوحيدة المقنعة لتلك الدراسة هى الأدلة على الانتشار الموجى.

ولا يكتفى نقاد المنهج بالإشارة إلى ضآلة النتائج فحسب، وإنما إلى المجال المحدود لتطبيقها أيضا. فمعظم الدراسات المونوجرافية التى تتبع إجراءات هذا المنهج تركز على معالجة القصة الشعبية المركبة. أما القصة البسيطة ذات الموتيفة الواحدة فتقاوم هذا النوع من التحليل. ومع ذلك فقد أجرى بتلر واج Butler Waugh دراسة على هذا النوع من الحكايات، ولقد استخدمت بعض دراسات الأغنية القصصية الاتجاه التاريخى – الجغرافى، إلا أنها تقتصر فى الأغانى القصصية التى تختارها للدراسة على تلك الأغانى ذات البناء القصصى المحكم والمقاطع stanzas التى تتميز بالتكرار التصاعدى[١٦].

وتسمح تلك الأغانى القصصية ذات الصيغ الثابتة باستخدام أسلوب الحساب الإحصائى لتغير العناصر، على نحو ما هو ممكن بالنسبة للعديد من الحكايات Marchen الأوربية ذات الخطة الثلاثية الأحداث tri-episodic . وتمثل **دراسة قيصر ورئيس دير الرهبان**[١٧] التى قدمها فالتر أندرسون Walter Anderson(١٩٢٣) أشهر الدراسات المونوجرافية للمدرسة الفنلندية، وهى تتبع قصة مبنية على ألغاز استفسارية (ألغاز فى شكل أسئلة) .Riddling Questions وقد تتغير الأسئلة، إلا أن المحور البنائى والأسئلة الشائكة والإجابات الماهرة تبقى ثابتة . وقد أوضح هولجر نايجارد هذه النقاط ببراعة فى دراسته عن الأغنية القصصية : **هير هالوبين**(*) (١٩٥٨) .

وقد علق نايجارد على الفروق الرئيسية بين بناء القصة الشعبية وبناء الأغنية القصصية، والتى تؤدى إلى خروج معظم نصوص الأغانى القصصية من نطاق تطبيق المنهج الفنلندى، فيقرر فى هذا الصدد أن الأغنية القصصية التقليدية لا تعتمد عادة على الصيغ المتكررة، كما أن الأغنية القصصية تتأثر أكثر من القصة بدور النصوص الأدبية فى إكسابها طابع الثبات والاستقرار. وعلى الرغم من هذا فإن نايجارد – استمراراً لمناقشته السالفة – يؤكد أن هذا المنهج فى تناول الروايات المنوعة لأغنية "هيرهالوبين" القصصية – رقم ٤ فى تصنيف تشايلد، - تأخذ فى اعتبارها التسلسل التاريخى والتوزيع الجغرافى لتلك الروايات. ويمثل التعديل الرئيسى الذى أدخله نايجارد على المنهج

(*) Holger Nygard, The Ballad of Heer Halewijen

الفنلندى فى إجراء البحث داخل حدود مناطق قومية - لغوية منفصلة عن بعضها : توتونية، واسكندنافية، وفرنسية، وإنجليزية. ويذكرنا فى هذا التعديل بالطراز البيئى الطبيعى Oikotype عند فون سيدوف.

وهناك فهم أكثر تحرراً للمنهج الفنلندى يقدمه الفولكلورى الأمريكى البارز آرشر تايلور Archer Taylor الذى درس بنفس القدر من الكفاءة والمقدرة عدداً من القصص والأغانى القصصية والأمثال والألغاز. وقد وصف آرشر تايلور النظرة التاريخية الجغرافية بأنها – أساساً – مسألة حسن تقدير Common Sense مارسها قبل الفنلنديين علماء فولكلوريون ذوو مهابة مثل تشايلد[١٨] وجروند تفيج[١٩]، وجاستون بارى وفريدريش رانكه . فقد قاموا فى مقدمات النصوص التى نشروها، أو فى صلب دراساتهم المفصلة بمقارنة الروايات التى توفرت عندهم، وحاولوا أحياناً تحديد أقدم العناصر فيها.

ولقد قام الفولكلوريون الفنلنديون بتقنين وتنظيم الإجراءات التى يجب أن يبدأ بها – كحد أدنى – أى باحث مدقق، أعنى تجميع كل الشواهد المتاحة ثم تنظيمها فى وحدات مترابطة منطقياً . ويعتبر مفهوم الرواية Variant أحد مظاهر التقدم فى علم الفولكلور، الذى استطاعت المدرسة الفنلندية أن تدرك قيمته. فقد كان الفولكلوريون الأوائل يستخدمون أقرب النصوص إلى أيديهم لتوضيح مناقشاتهم، دون أن يدركوا أن كل نص ما هو إلا رواية أسيرة نقطة زمنية ومكانية معينة، وإنها تتعرض للتغير المستمر بمرور الزمان واختلاف المكان.

ويبدو أن البحث الغريزى عن النصوص المشابهة لنص معين يمثل طبيعة ثانية حتى عند الفولكلوريين الأوائل، فعلى سبيل المثال كان وليام جون تومز William John Thoms – الذى صك مصطلح فولكلور – يقوم بالشرح والتعليق على فقرات التقاليد المرسلة لباب "ملاحظات واستفسارات". يرى تايلور أنه يمكن تطبيق المبادئ القائمة على حسن التقدير والموجودة فى المنهج الفنلندى على أى شكل من أشكال التراث الشعبى. فيقول فى دراسة للمثل القائل "ليس كل ما يبرق ذهباً[*]: "على الرغم من أن عمليات إعادة البناء تبدو محفوفة بالمخاطر إذا بولغ فيها، فقد رأينا أن الترتيب المنهجى للنصوص من ناحية التتابع الزمنى والجغرافى قد أعطانا معلومات جديدة". فلقد وجد تايلور أن الأغلبية العظمى من النماذج الجارية على الألسن والحديثة لهذا المثل قد احتوت على الفعل يبرق "Glitters" إلا أن الفعل يتلألأ "glisters" ظهر أيضا. واستطاع تايلور عن طريق جمع كل النصوص القديمة التى توصل إلى جمعها، أن يثبت أن "glitter" كانت فى الواقع هى الأصل السابق على "glister" التى حلت محلها فى أواخر القرن الثامن عشر، ربما عندما قدم الممثل دافيد جاريك David Garrick الشكل السائد الآن فى مقدمة لإحدى المسرحيات الشائعة التى كتبها جولد شميت. وهكذا يكون شكسبير

(*) “All is not Gold that Glisters”

قد استخدم لفظة "glisters" استخداماً صحيحاً – كما ثبت فيما بعد – فى رواية تاجر البندقية.

ويخلص تايلور إلى " أنه من الصعب أن نجد مثالاً أكثر إقناعاً من هذا المنهج التاريخى الجغرافى". ولقد ثبت فشل الظن الأول بأن أوسع الأشكال انتشاراً اليوم هو أقدم الأشكال وأكثرها شيوعاً . وذلك عندما تم اختباره بالرجوع إلى الصور الأولى . ولما كان من الضرورى أن يعتمد الفولكلورى فى الحصول على المواد الميدانية على التجميعات التى تمت خلال المائة والخمسين سنة الماضية، فإنه لابد وأن يقابل المصاعب عندما يحاول التنقيب وراء تاريخ أحد عناصر التراث الذى يرجع إلى ما قبل القرن التاسع عشر. ويعترف المنهج التاريخى الجغرافى بهذه المشكلة، ويحاول علاج الموقف بالتأكيد على أهمية الروايات التى وردت فى وثائق قديمة"، وعلى العناصر المثابرة التى توطدت فى التراث الشفاهى والتغيرات الجوهرية التى تعيد تشكيل التراث.

إن دارس الفولكلور المقارن الذى يتبع المدرسة الفنلندية قد استطاع أن يحول الاهتمام من التركيز على المسائل الفلسفية الميتافيزيقية المتعلقة بالمعنى، إلى مسائل إمبيريقية متصلة بالواقع. وإذا كان سعيه وراء الطراز المنشئ Urformen قد اصطدم بالتحديد، فإنه قد نجح فى تحديد الطرز المعتادة[٢٠]. وليس لأحد أن يشكو من أن هذا النوع من الفولكلورين ليس أكاديمياً . ويمكن وصف الدراسة المونوجرافية الفنلندية بأنها نوع من الشروح والتعليقات المقارنة التى تتصف بالإسهاب والاستقصاء والإرهاق. ولكنها تتجاهل بعض المسائل التى تهم الدارسين إلى أبعد الحدود. فاعتبارات الأسلوب والقيمة الفنية، والعمليات الغامضة الخاصة بالإبداع والتعديل، والخاصة بتأثيرات الثقافة القومية، والسياق الاجتماعى، والعبقرية الفردية، وملخصات الحدث، لا تجد لها مكاناً وسط جداول النسب المئوية. وقد شغلت هذه المسائل تأملات جماعات أخرى من علماء الفولكلور.

المراجع

(١)Variant رواية عبارة عن إحدى الصور التى يروى بها مثل أو حكاية أو أى نوع شعبى بحيث تتشابه روايات الطراز الواحد فى الأحداث الأساسية، والسمات العامة بينما تتباين بعد هذا فيما بينها فى التفاصيل.

(٢) المقصود هنا الأثر الذى يحدثه إلقاء حجر فى بحيرة من الماء الساكن وما يحدث نتيجة لذلك من موجات تتسع كلما ابتعدت عن نقطة البدء.

(٣)الاختراع المستقل هو الفكرة التى مؤداها أن التغير الثقافى يتقدم من خلال اختراعات منفصلة عن بعضها فى كل مجتمع. وقد كانت هذه الفكرة أكثر شيوعاً فى عصر التطورية القديمة عنها اليوم، إلا أنه من الخطأ أن تجعل منها مرادفاً للتفكير التطورى، فقد كان بعض من يسمون بالتطوريين –مثل تايلور ومورجان- من المؤمنين بالانتشارية أيضا. وقد كان أدولف باستيان أبرز أعلام فكرة الاختراع المستقل. قارن قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، ص٣١.

(٤) عن الدور الذى لعبته أفكار ليفى برول عن العقلية البدائية (المتوحشة) فى المناقشات النظرية فى علم الفولكلور . قارن : محمد الجوهرى، علم الفولكلور : محاولة لتعريفه - مقال بمجلة الفنون الشعبية، العدد ١٤، سبتمبر ١٩٧٠، من ٨٠-٩١، خاصة صفحتى ٨٨-٨٩.

(٥) عن نظرية الاستعارة أو النظرية الشرقية، وقارن يوري سوكولوف، الفولكلور وقضاياه وتاريخه، مرجع سابق، ص٩١-١٠٤

(٦) قارن مادة "إحكام النمط" Pattern elaboration فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، ص٢٦.

(٧) الهروب المسحور Magic Flighr : هى واقعة تظهر فى كثير من الحكايات الشعبية فى مختلف أنحاء العالم ومؤداها أن البطل والبطلة يهربان من منزل الغول أو ما إلى ذلك ويأخذان معهما أشياء من ذلك المنزل ذات طبيعة سحرية. وحينما يطاردهما هذا الغول يلقيان بتلك الأشياء فى طريقه .فيتحول المشط مثلاً إلى غابة والمرأة إلى بحيرة ، أو الإبرة الصغيرة إلى جبل من الأشواك. وجميعها تمثل عوائق فى سبيل المطارد . انظر ستيث تومبسون، فهرس الموتيفات، ٦٧٢ D ٦٧١ D. وكذلك انظر فهرست الطراز : طراز ٣٢٥ قرة ٢ .

(٨) قارن مادة "الطراز المنشئ" فى قاموس الإثنولوجيا والفوكلور، وكذلك المراجع الواردة هناك.

(٩) Wesswlski ; Albert. من أهم أعماله :

١- Versuch einer theorie des Marchens, Reichenberg, ١٩٣١.

٢- Marchen des Mittelalters , Berlin ١٩٢٥.
٣- Der Knaben Konig und des Kluge Madchen , Prag ١٩٢٩.
٤- Die Schwanke und Schnurren des Pfarrers Arlotto, ٢ Vols, berlin ١٩٦٠.
٥- Der Hodscha Nasreddin , ٢ Vol. Weimar ١٩١١.

(١٠) اتسمت نظريات الفوكلورى السويدى فون سيدوف بارتباطها الشديد بالعنصرية الجرمانية قبل تبلورها فى صورتها النازية المعروفة. ومن كتاباته فى هذا المجال مقالته Das Marchen als in dogermanisches Tradition, Niederdeutsche Zeitschrift fiur Volkskunde, Vol ٤. (١٩٢٦) , ٢٠٧-٢١٥. ومن أهم أعماله جميعاً مجموعة مقالات جمعها بودكر بعد وفاته فى كتاب بعنوان : "مقالات مختارة فى علم الفولكلور" Selcted Papres on Folklore , Copenhagen, ١٩٤٨.

(١١) الطراز الطبيعى Oikotype : هو الظاهرة الثقافية التى تنمو فى بيئة اجتماعية وثقافية (نفسية) معينة ويستحيل أن تعيش خارج هذه البيئة. وقد استعار فون سيدوف هذا المصطلح من علم النبات، حيث يشير هناك إلى النبات الذى يرتبط ببيئة معينة ارتباطا يستحيل معه أن ينمو فى بيئة أخرى. ومن أمثلة هذا الطراز الدب الذى فقد ذيله وهو يصطاد الأسماك من حفرة شقها فى الثليج القطبى . فهو مرتبط بالبيئة القطبية ولا يمكن تصور أن يعيش بنفس السمات فى البيئة الصحراوية مثلاً.

(١٢) لعل أهم الإسهامات التى قدمها كريستيانس لعلم الفوكلور محاولة فهرسة الأسطورة وذلك فى كتابة الأساطير المهاجرة .The Migratory Legends, Helsinki, ١٩٥٨ ومن أهم مؤلفاته:

١- Folktales of Norway , Indiana ١٩٥٤.
٢- Norske Sagen. Oslo, ١٩٣٨.

(١٣) ساهم بودكر بنصيب وافر فى دراسة التراث الشعبى لبلاد الشمال الأوروبى، فاشترك بتحرير أجزاء هامة من الموسوعة التاريخية الثقافية للشمال الأوروبى فى العصور الوسطى، كما ألف مقالات وكتابات عديدة فى مختلف فروع الفولكلور. ولكن أبرز إنتاجه على الإطلاق هو تحرير الجزء الثانى من القاموس الدولى للإثنولوجيا الأوروبية والفولكلور عن "الأدب الشعبى" الذى يغطى أهم مصطلحات دراسة الأدب الشعبى –وخاصة الجرمانى – بكفاءة لم تتوفر لمؤلف آخر حتى الآن، (وقد صدر ذلك القاموس فى كوبنهاجن عام ١٩٦٥).

(١٤) يظهر هذا الطراز فى مصر على النحو التالى : تضطهد زوجة الأب ابنة زوجها وترسلها إلى "أمنا الغولة" على أمل الخلاص منها. وفى طريقها إلى "الغولة" تعامل عدة كائنات كالنحلة، والغراب، والوردة ... إلخ معاملة رحيمة فيدعو لها كل من تلك الأشياء أن تكون خاصية من مظاهر جمالها (أن يكون طول النخلة فى شعرها، وحمزة الوردة فى وجنتيها...إلخ) حتى تنتهى إلى الغولة فتعاملها نفس المعاملة فتتمنى لها الغولة خير (يا بير يا بير إملاها حرير كثير ... إلخ). فتعود إلى زوجة أبيها فى أبهى صورة. وإذ تثور غيرة زوجة الأب منها تدفع بابنتها هى إلى نفس الطريق، لكن الفتاة تعامل نفس المخلوقات بقحة، فتدعو لها أن تكون كل خصائصها عيوباً فيها (أن يكون طول الشجرة فى ساقيها وليس فى شعرها، وأن يكون سواد الغراب فى

وجهها وليس فى شعرها ... إلخ) حتى تنتهى إلى الغولة فتتمنى لها نفس الأشياء الضارة (يا بير يا بير أملاها خنافس كثير ...إلخ) . وفى بعض الروايات يشاهد الأمير الفتاة الرحيمة المهذبة فيطلب الزواج منها، فتستبدلها زوجة الأب بابنتها هى، ثم تكشف القطة سرها، فتقتل العروس المزيفة، ويتزوج من البطلة. وتعتبر هذه القصة من أكثر الحكايات تردداً فى مصر بجميع أنحائها.

(١٥) يشير ستيث تومبسون إلى والتر أندرسون بأنه عمدة المدرسة الجغرافية التاريخية (فنلندية) التى ينتمى إليها تومبسون نفسه، عن أهم آراء تلك المدرسة، أنظر : قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفوكلور. وكذلك ستيث طومبسون، The Folktale ص٤٠١، ٤٣٢ وما بعدها، ص ٤٣٦ وما بعدها وخصوصا ص ٤٤٤ ومواضع أخرى عديدة فى نفس الكتاب.

(١٦) التكرار التصاعدى. incremental repetition هو إحدى الصفات التى تظهر فى الموال القصصى، إذ يتكرر الحدث بطريقة تصاعدية. وهناك نوع آخر من هذا التكرار التصاعدى يطلق عليه تصعيد القرابة Climax of relatives ومن أمثلته الموال القصصى Ballad بعنوان : "الفتاة التى أنقذت من حبل المشنقة" . انظر ٩٥٩ Child. حيث تبدأ الأحداث بفتاة تستعطف القاضى أن يمهلها لحظة إذ أنها ترى أباها قادم من بعيد. فتطلب من أبيها بعض الماء لإنقاذها فيرفض، ثم يتكرر نفس الموقف مع أمها، ومع أختها، ومع أخيها، وأخيراً يفتديها حبيبها . راجع الحاشية التى فسرنا فيها خصائص الموال الغنائى Ballad، رقم ٣٦.

(١٧) تظهر هذه القصة فى العالم العربى كذلك. وغالبا ما تروى على أنها إحدى نوادر جحا، وفيها يسأل السلطان جحا أسئلة مثل" كم عدد النجوم! " أين منتصف الأرض بالتحديد !" "وما هو ثمنى!" أو ما شابه ذلك.

(١٨) Francis James Child يعتبر فرانسيس جيمس تشايلد أشهر دارسى الموال القصصى Ballad على الإطلاق (راجع حاشية ٣٦)، إذ يعتبر كتابه The English and Scotich popular Ballads, ٥ vols. الصادر فى أواخر القرن التاسع عشر المرجع الأساسى فى هذا الميدان. ويسمى الدارسون المواويل القصصية التى يدرسونها لأرقامها التى وردت بها فى مصنف تشايلد المذكور. ومن الجدير بالذكر أن عمله يصطبغ بصبغة أدبية واضحة إذ لم يحاول القيام بعمليات جمع ميدانى.

(١٩) يحتل العالم الاسكندنافى جروند تفيج فى أوروبا الغربية نفس المكانة التى احتلها تشايلد فى أمريكا. وكانت للمراسلات التى دارت بينهما قيمة كبرى فى تتبع تاريخ وانتشار العديد من المواويل القصصية Ballads ارجع إلى D.K. Wilgus, Anglo American Folksong , Scholarship since ١٨٩٨, New Jersey , ١٩٥٩, وخاصة صفحات ٣١٤،٣٠٥،٢٦٤.

(٢٠) "الأشكال المعتادة" Normal formen عند فالتر أندرسون W. Anderson (فى كتابه الصادر سنة ١٩٢٣) عبارة عن "طراز منشئ urform ثانوى يرجع إلى تاريخ أحدث. وهو يظهر على النحو التالى : إذ نجد فى القصص الشعبية – كما فى اللغة – أن أى ابتعاد عن المعايير يمثل نوعاً من الخطأ فى بادئ الأمر. على أن هذا الانحراف عن المعيار قد يثبت كفاءة وجداره فى بعض الظروف. فيكون بمثابة نوع من الاكتمال للعمل الفنى القديم، يشد المستمع على نحو أقوى، ومن ثم يأخذ فى الانتشار الواسع النطاق، على امتداد مجتمع، أو منطقة أو إقليم، أو حتى بلد من البلاد : عندئذ يتحول الاستثناء إلى قاعدة. قارن قاموس مصطلحات الأدب الشعبى، تأليف لا وريتس بودكر السابق الإشارة إليه، صفحة ٢١٥ وكذلك المراجع الواردة هناك.

الفصل الرابع
نظرية إعادة البناء التاريخى(*) (١)

يرحب بعض الدارسين باستخدام مواد التراث والحياة الشعبية فى إعادة بناء الفترات التاريخية الغابرة، والتى لا توجد عنها إلا شواهد ضئيلة متفرقة. وقد جذب هذا المنهج – الذى يمكن تسميته إعادة البناء التاريخى – الأخوين جريم Girmm، وخصوصاً جاكوب Jacob، الذى حاول فى مؤلفه الموسوعى **الميثولوجيا التيوتونية** Teutonic Mythology إعادة بناء مجمع الآلهة Pantheon of Gods الجرمانية القديمة الذى انكمش الآن وأصبح أشباحاً وعفاريت بالية فى الخيال الشعبى. وجذبت آراء جاكوب جريم علماء فولكلور القرن التاسع عشر البريطانيين بشدة.

إلا أنه حدث بعد إدخال النزعة التطورية إلى الفكر العلمى – عقب نشر داروين Darwin لكتابة **أصل الأنواع** The Origin of Species (١٨٥٩) أن أضافت نظرية إعادة البناء التاريخى إلى مخططها عن تتابع الحقب الزمنية مقدمة عن عصر ما قبل التاريخ، وبحثت فى أعماق التاريخ عن المتوحش البدائى بدلا من الوثنى المتحضر(٢). وأبدى جميع الدارسين فى العهد الفيكتورى، وذلك نظراً لارتباطهم بمبدأ الرواسب(٣)، اهتماماً بالتطبيقات التاريخية للفولكلور، وخاصة جورج لورانس جوم(٤) الذى تتبع هذه المسألة بكل حماس فى سلسلة من الكتب بلغت ذروتها فى كتابه المعنون الفولكلور كعلم تاريخى(*) (الصادر عام ١٩٠٨). وكان جوم يعتقد بإمكانية الفصل بين راقات زمنية من التراث الشعبى التى ترسبت عن الأجناس المختلفة التى غزت وسكنت نفس الموقع بصفة متعاقبة جنساً بعد آخر. وفيما يتعلق بإنجلترا يميز جوم بين ما قبل الآرى والآرى الذى ينتمى الآن للتراث الشعبى فى القرية. وهكذا يعيد جوم بناء صورة النظم الثقافية للجماعات العنصرية الأصلية.

وكان الفولكلوريون اليابانيون – الذين عملوا فى عزلة فكرية ومكانية قد قرأوا أعمال الفولكلورين البريطانيين وتأثروا كثيراً بكتابات جوم. وقد أسست مدرسة الفوكلور اليابانى المعاصرة، التى قامت على أكتاف كونيو ياناجيتا Kunio Yanagita، أبحاثها الواسعة المركزة على افتراضات نظرية إعادة البناء التاريخى. وسعت إلى أن تعيد – بإيجاز - بناء صورة الديانة اليابانية الأنيمية animistic القديمة. فمن خلال ملاحظتهم

(*) ترجم هذا الفصل حسن الشامى ومحمد الجوهرى.

(*) Folklore as an Historical Science.

لأعياد الحصاد، والطقوس الزراعية، والسحر المنزلى، وعادات الدفن والزواج، والقصص المتعلق بالآلهة التى انحطت وفقدت مكانتها التقليدية القديمة، حاول ياناجيتا وتلاميذه جاهدين تفسير الالتحامات التاريخية التى كونتها الديانتان اللاحقتان وهما البوذية المستوردة والشنتوية وهى الديانة الرسمية، وذلك رغبة فى الوصول إلى لب الاعتقادات الكونية Cosmological الأصلية.

وتدور كل المقالات التى يتضمنها كتاب **دراسات فى الفولكلور اليابانى** (١٩٦١) حول هذا المحور. فنجد أن ناريميتسو ماتسودايرا Narimitisu Matsudaira فى كتاباته عن "مفهوم التاماشيى فى اليابان"(٥) يرجع مفهوم كامى Kami أو الروح الأعلى – وهو المفهوم الجارى الآن – إلى مفهوم عن كائن من خليط وحشى روحى – براق، كروى الشكل، وهو التاماشيى الذى يعتقد أن الكامى قد انحدر عنه، وكان الاعتقاد أن التامايشى يسكن فى جسد الشخص الحى، ويحوم لفترة من الزمن حول جثمانه بعد وفاته. ويعتقد ماتسودايرا أن بقايا من معتقد التامايشى لا زالت ملحوظة فى طقوس تقديم الطعام عند مذابح المعابد وعند التطهير الشعائرى الذى يقام لتهدئة الأرواح الثائرة الموجودة فى عقيدة الشنتو(٦) Shinto.

ولا يستهدف هذا النوع من الدراسات مجرد توضيح الماضى وتفهمه، وإنما شرح الأفكار التى تبدو غير معقولة فى الحاضر أيضاً : فالتاماشيى يفسر كامى، بقدر ما يفسر كامى تاماشيى. وفى بحث آخر من بحوث كتاب **دراسات فى الفولكلور اليابانى**، يدرس كيجو سيكى Keigo Seki قصة شعبية شائعة فى اليابان تدور حول زواج فتاة من ثعبان متنكر فى هيئة آدمى. وتلد الفتاة ابناً على ظهره قشور الثعبان وينمو ليصبح بطلاً عظيماً وأباً لأبناء على أجسادهم نفس القشور. ويرى سيكى أن القصة فى شكلها المبكر كانت أسطورة منشأ Origin Legend(٧) تعكس عبادة الثعبان بصفته إلهاً حارساً. وظلت تتناقلها الأسرة التى كانت تعتقد أنها سليلة ثعبان مقدس. وخلال فترات تاريخية متعاقبة، قبل، وأثناء وبعد العصور الوسطى اليابانية تعرضت القصة لتغيرات تعكس الانتقال العام فى سيكولوجية الشعب من الاعتقادات الأنيمية إلى الاعتقادات الطبيعية. ولذلك ارتبطت القصة خلال العصور الوسطى بشخصيات شبه تاريخية وبمعابد محلية، وترتب على ذلك أن فقدت شخصية الثعبان هالتها الإلهية. ويكون سيكى بهذا قد نجح فى تشريح الراقات التاريخية المختلفة فى هذه القصة.

وكان على أصحاب مذهب إعادة بناء الصورة التاريخية، فى معالجتهم للتراث القصصى الشفاهى، أن يواجهوا مشاكل تحير الكثير من الباحثين خلاف الفولكلوريين، ونقصد بهذا درجة الثقة فى المضمون التاريخى والإثنولوجى للتراث القصصى. ولقد

أشـار أنـدرولانج[٨] فـى تعليـق كـان لـه تـأثير مـدمر علـى كتـاب جـوم "الفولكلـور كعلـم تاريخى" – إلى وجود أسطورة Legend كوبرى لندن التاريخية، وأسطورة الشخص الذى حلم بالكنز، واللتان استخدمهما جوم لتأييد قضيته حول أهمية كوبرى لندن فى العصور القديمة، إلى وجود هذه القصة فى أماكن أخرى عديدة. واشتد أوار المعركة الدائرة حول تاريخية التراث الشفاهى بين علماء الآثار، والأنثروبولوجيين، والعلماء الكلاسيكيين، ومؤرخى إفريقيا وبولينيزيا، ودارسى الملاحم البطولية الأيسلندية[٩]، ودارسى التوراة، بل وحيثما يوجد أى تاريخ يتناقل شفهياً.

ويـرفض المتشـككون - مثـل الإنجليـزى لـورد راجـلان Lord Raglan[١٠]، والأنثروبولوجى الأمريكى روبرت لوى[١١] - كل أنواع التراث التاريخى بدعوى أنها خرافية mythical أو تافهة. غير أن هناك آخرين - مثل هكتور ونورا تشادويك - [١٢] يرون بعض بذورالحقيقة التاريخية فى كل الملاحم الشعبية epic الضخمة. ويكمن حل هذه المشكلة الشائكة فى تحليل كل عمل قصصى على حدة طبقاً لبعض المعايير المحددة ومنها : هل أقام حاملو التراث إقامة متصلة فى نفس المكان، بحيث يمكن أن تدعم بعض المعالم الواضحة خط القصة الأساسى؟ هل تضفى الثقافة على المؤرخين الشفاهيين مكانة محددة معترفا بها ؟ وهل يدعم التراث القبلى أى أنواع أخرى من الشواهد – كالشواهد اللغوية والإثنولوجية، والوثائق - أو التراث الخارجى ؟ فلو أمكن الإجابة على هذه الأسئلة بالإيجاب، لازداد احتمال الثقة التاريخية فى المادة موضوع البحث.

المراجع

(١) Historical – Reconstructional، ومن الدراسات العربية فى إطار هذه المدرسة تلك التى تدور حول بعض السير، مثل دراسة الدكتور عبد الحميد يونس : الهلالية فى التاريخ والأدب الشعبى، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٦ وما تبعها من دراسات سارت على نفس المنوال.

(٢) الوثنى المتحضر = Civilized pagan، انظر مادة "تطورية" فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، وخاصة نظرية روبرتسون سميث وتايلور.

(٣) الرواسب Survivals عناصر ثقافية تترسب من مواقف ثقافية قديمة كانت أكثر تكيفاً معها، قارن الدراسة التى قدمها هولتكرانس لهذا المفهوم فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، ص ٢١٤ وما بعدها.

(٤) السير جورج جوم G. L. Gomme عالم فولكلور إنجليزى، ومؤسس جمعية الفولكلور البريطانية، عاش من عام ١٨٥٣-١٩١٦.

(٥) The Concept of Tamashii in Japan انظر صفحة ٥-٥٠٠ من الكتاب المذكور.

(٦) الشنتوية هى الدين القومى لليابان، تتخذ آلهة لها : القوى الطبيعية، والجبال، والبحيرات، والأنهار، وبعض أنواع النباتات والحيوانات. ثم عرفت فيما بعد تقديس وعبادة الأسلاف والأبطال.

(٧) يستخدم دورسون كلمة Legend هنا بمعنى أسطورة Myth.

(٨) أندرولانج Andrew Lang عالم فولكلور ومفكر إسكتلندى عاش من ١٨٤٤ حتى ١٩١٢. اشتهر بمساجلاته العلمية مع ماكس مولر بخصوص تفسير الميثولوجيا والقصص الشعبى.

(٩) الساجا (أو الملحمة البطولية) Saga شكل أيسلندى من أشكال الشعر الشعبى البطولى. وقد شاع هذا الاسم بعد ذلك للدلالة على الأنواع القريبة من هذا النوع. ويجب هنا عدم الخلط بين هذا المصطلح والمصلح الألمانى Saga (أى الأسطورة). قارن ستيث تومبسون ،الحكاية الشعبية The Folktale، ص١٠ و٢١. وكذلك بودكر Bodker، قاموس الأدب الشعبى، مادة saga، ص٢٥٥.

(١٠) يعد اللورد راجلان من أعلام المدرسة الشعائرية Ritualistic School. وهـو ينكـر على الفلاحين والمتوحشين أى قدرات خلاقة. ومن أهم أعمالـه البطـل The Hero، لندن، ١٩٣٦، وقد طبع عدة مرات فيما بعد.

(١١) روبرت هينريش لوى R.H.Lowie ،عاش من ١٨٨٣ حتى ١٩٥٧، عالم إثنولوجيـا أمريكى نمساوى المولد، يعتبر حجة فى دراسة هنود أمريكا الشمالية.ومن أهم أعماله: تاريخ النظريات الإثنولوجية، ١٩٣٧.

(١٢) تقدم دراسة نورا تشادويك وزوجها هيكتور Hector and Nora Chadwick عن نمو الأدب The growth of Literature الذى ظهر عام ١٩١٦، ثم أعيـد طبعـه عـام ١٩٤٠ بعض الآراء عن نشأة الشعر البطولى خلال فترة تاريخية محددة، وهى العصر البطولى، وكان هكتور تشادويك قد نشر عام ١٩١٢ دراسة عن العصر البطولى The Hereic age قدم فيه الملامح العامة لهذه الفكرة.

الفصل الخامس
الاتجاه الإيديولوجى(*)

يرجع الاستخدام الإيديولوجى للتراث الشعبى فى القرن العشرين فى أغراض السياسة العملية، إلى ظروف القوميات الرومانسية فى القرن التاسع عشر. فلقد قام الدارسون من كل بلد أوروبى تلو الآخر- سيراً على نهج الشاعر الألمانى يوهان جوتفريد هيردر(١)، الذى حدد كيانات قومية من الشعر الشعبى - بالبحث عن روح الشعب التى تنضح من خلال اللهجات الوطنية، والقصص الشعبى والأغانى الشعبية التى تؤدى بتلك اللهجات، ومن خلال الأدب (الرسمى) الذى يستلهم موضوعات التراث الشعبى، ومن خلال التاريخ الذى يمجد أعمال الأبطال القوميين. أثار هذا الدافع حماس الأخوين جريم فى ألمانيا، وأسبيورسين Asbjorsen وموى Moe فى النرويج، ولونروت Lonnrot وكارله كرون K.Krohn فى فنلنده(٢)، وفوك كارادجيتش Vuk Karadjic فى بلاد الصرب (يوغوسلافيا)، ودوجلاس هايد D.Hyde فى أيرلنده وغيرهم من العلماء البارزين. وقد كان لهذا البحث عن التراث آثاره الطيبة كحافز لإجراء الدراسات المبتكرة وتدعيم الكبرياء القومية البريئة، ولكنه فى شكله المتطرف أصبح ينطوى على الأيديولوجية السياسية والقومية المتطرفة، خاصة فى ألمانيا النازية وروسيا السوفيتية(٣).

كانت أول دولة قومية تستخدم دراسات الفولكلور كرأس مال سياسى هى حكومة هتلر القومية الاشتراكية (النازية) . فقد نشرت فى ألمانيا خلال العقد الرابع من القرن العشرين كميات ضخمة من الكتابات الفولكلورية، التى تدعم المفهوم النازى للشعب السيد Herrenvolk الذى توحد بين جماعاته روابط صوفية قائمة على الدم، واللغة والثقافة والتراث. ولقد تضمن مصطلح شعب Volk منذ أيام هيردر نفحة روحية غامضة، إلا أنه أصبح الآن مشحونا بالمعانى السياسية. فالشعب Volk(٤) يعنى الأمة nation ولقد نتج عن تعاليم هتلر بشأن الوحدة العنصرية أن نحى النازيون جانباً مفهوم هانز ناومان(٥) الذى هاجم السوفييت كتابه بعنوان **خصائص الفولكسكنده الألمانية(*)**، الصادر عام ١٩٢٢، على أسس تختلف تماماً عن نقد النازيين له) الذى عزا أصول التراث الشعبى إلى راق أعلى Oberschicht أى الصفوة المثقفة intelligentsia، ثم نزل منها إلى راق أدنى Unterschicht، هم الفلاحين (٦). وفى عام ١٩٢٩ نشر ناومان طبعه معدلة لكتابه هذا. وقد تجنب علماء الفولكلور النازيون - فى بحثهم عن الأسلاف الروحيين - الأسماء الشهيرة فى الدراسات الألمانية مثل جريم ومانهاردت(٧)، وكوهلر، وبولته (٨). وركزوا - بدلا من هذا - على فيلهلم ريل(٩)، الذى نشر عام ١٨٥٨ كتاباً بعنوان الفولكسكنده كعلم

(*) ترجم هذا الفصل حسن الشامى ومحمد الجوهرى.

(*) . رحب النازيون بتوصيات ريل بضرورة تركيز الفولكلور، والعلوم الاجتماعية بوجه عام، على الأشياء الألمانية وبضرورة الانتفاع بهذه المعرفة فى الأغراض العملية - وبذلك يمكن لعلوم السياسة أن تفيد من المعرفة بالعادات والتقاليد الشعبية.

وفى أواخر عشرينات هذا القرن أصبح الفولكلور موضوعاً شائعاً محببا فى بعض الجامعات الألمانية، وغالباً ما كان مادة دراسية إجبارية،أو مرتبطاً بمنهج أشمل فى علم الثقافة Kulturkunde فى ألمانيا أو علم دراسة البيئات المحلية الألمانية Landeskunde . وقد انتهى أدولف باخ[١٠] فى مؤلفه الضخم الفولكسكنده الألمانية –الذى ظهر عام ١٩٣٧- إلى تقديم مفهوم الراق القائد Fuhrerschicht الذى يصبح هتلر بمقتضاه – حيث أنه هو نفسه متشبع بروح الشعب- الفيصل فى الثقافة الشعبية الألمانية. وقد اعتبر هتلر أن الدولة المصطبغة بطابع الثقافة الشعبية Folkish هى النقطة المركزية فى تفكيره السياسى. وحينما نظمت جماعة العمل من أجل دراسة شئون الفولكسكنده الألمانية عام ١٩٣٧، كان من ضمن مؤسسيها ألفريد روزنبرج Alfred Rosenberg - فيلسوف الثورة النازية، وفالتر داريه Walter Darre- وزير هتلر للزراعة، وبالدور فون شيراش Baldur von Schirach- قائد حركة الشباب الهتلرى، وكذلك هينريش هيملر Heinrich Himmler، وزير الدعاية فى حكومة هتلر.

وقد اعتبرت روسيا السوفيتية الفولكلور قوة ضخمة لدفع الشيوعية إلى الأمام. وكانت دراسات الفولكلور قد أحرزت تقدماً فذاً فى روسيا القيصرية تحت قيادة علماء مثل ا.ف. هيلفردينج A.F.Hilfiriding (١٨٣١-١٨٧٢) الذى ركز اهتمامه على تاريخ حياة وعلى شخصية الإخبارى كفرد. وأثمرت رحلاته الميدانية التى قام بها فى مقاطعة أولينتس Olenets فى شمال روسيا حصيلة وفيرة من البيلينا (الملاحم الشعبية الروسية) Byliny واستمر الاهتمام الأكاديمى بتجميع وتحليل المواد الشعبية بنشاط خلال ثورة أكتوبر وبعدها . ثم حدث فى أحد أيام عام ١٩٤٦ أن تنبه الحزب الشيوعى فجأة إلى أن علماء الفولكلور السوفييت يعتنقون نظرية مضادة للماركسية. فالتراث الشعبى - من وجهة النظر الواسعة الانتشار بين علماء الفولكلور فى القارة الأوروبية، والتى صاغها فى أدق صورها الألمانى هانز ناومان - يهبط من الصفوة elite إلى الشعب Folk، الذى يعيش التراث بين أبنائه على شكل تراث ثقافى نازل[١١]. وبمقتضى مرسوم سريع أصدره الحزب تم قلب هذه النظرية المعلقة بأصول التراث الشعبى، وتم النص كذلك على مبدأ أن التراث الشعبى نشأ كتعبير خلاق عن الطبقة العاملة.

يبدو أن هناك منطقاً يكاد يكون حتمياً لضرورة تركيز صانعى السياسة السوفيتية على التراث الشعبى. فاستبدلت كلمة الشعب People بكلمة الشعب folk، وهى مساواة سهلة لأن كلمة نارودنى narodny فى اللغة الروسية تستخدم مسبقاً فى الأساطير البطولية

وأغانى الخارجين على القانون، الذين يتفوقون بتفكيرهم على خداع ملاك الأرض الطماعين، والقساوسة ذوى التعصب الأعمى والجنود القيصريين، وأصحاب المصانع الجشعين، وهكذا بدأت حملة المناداة بتراث الشعب.

وعندما أشرق نور الحق أخيراً على الحزب بعد تسعة عشر عاماً من ثورة أكتوبر، تحرك موجهو الفكر السوفيتى بسرعة لتعديل الوضع بما يتفق مع المبادئ الشيوعية. فأقر كبار علماء المدرسة التاريخية - الذين سيطرت تفسيراتهم على الفولكلور الروسى - علناً بأن تفكيرهم قد تلوث بأفكار الدارسين الغربيين الرجعيين. وتبرأ بروب Probb من المدرسة الشكلية formalism، وأندرييف Andreyev من المدرسة الفنلندية، وزيرمينسكى Zhurminisky وسوكولوف Sokolov من سوسيولوجية هانزناومان المبسطة. واعترف الأكاديميان سوكولوف وفيسيلوفسكى ميلر Veselovysky بإهمالهما للعامل الخلاق فى المؤلفات الشعرية لشعراء الطبقة العاملة، وبفشلهما فى إدراك الطبيعة الاجتماعية والطبقية الحقيقية للشعر الشفاهى والأساطير. وفى الفولكلوريات Folkloristics الجديدة التى كتبها سوكولوف تم التأكد بشكل درامى على المبادئ الماركسية التى تحكم الدراسة، وهى :

١- أن التراث الشعبى يمثل صدى الماضى، ولكنه فى نفس الوقت صوت الحاضر القوى أيضاً.

٢- كان التراث الشعبى وسيظل إنعكاساً للصراع الطبقى وسلاحاً من أسلحته.

وبعبارة أخرى، كان على الفولكلور أن يأخذ مكانه إلى جانب الأدب والموسيقى والفنون كتعبير موجه عن المثل العليا البروليتارية . إلا أن الخاصية التى ينفرد بها التراث الشعبى، والتى تجعله ذا قيمة عظيمة بالنسبة للأيديولوجية السوفيتية تكمن فى أنه ينتمى لعمال المزارع والمصانع وليس لجماعة صغيرة من الصفوة الفكرية تعبر عن مثاليات الشعب. ومن أجل الدعاية أصبحت النظرية القائلة بأن العمال لا يرددون التراث فحسب وإنما يخلقونه أيضا هى النظرية المفروضة على الأوساط العلمية. وترى وجهة النظر المعدلة أن وجود البويار Boyar والكوزاك Cossack وغيرهم من الأرستقراطيين فى البيلينا (الشعر البطولى) كان نتيجة إضفاء طابع مثالى على الشعر. وقد ركز الخط الرسمى للحزب بمهارة على الدور الخلاق الذى يلعبه القصاص والمغنى الشعبى، وهو تأكيد سبقت إليه بالفعل دراسات الفولكلور الروسية فى القرن التاسع عشر.

وقد حشد سوكولوف فى نظرته إلى الفولكلور المعروضة فى كتابه الفولكلور الروسى (١٩٥٠) عبارات من أحاديث ماركس وإنجلز ولينين وستالين لتبرهن على تعاطفهم مع الإنتاج الشعبى[١٢].

وهكذا يعلن لينين ضرورة اعتبار التراث الشعبى من وجهة النظر الاجتماعية السياسية، عاملاً يساعدنا على تفهم آمال وتطلعات الجماهير الكادحة فى الماضى. ووصمت مدارس الفولكلور القديمة بأنها محبة للعبودية، ورومانسية، ومدافعة عن القومية الرسمية.

فالفولكلور يعتبر ميداناً للصراع ليس فقط حول التفسيرات المتضاربة الرجعية والاشتراكية، إنما كذلك بين الطبقات التى استولت على تراث العمال. فلقد استولى كبار المزارعين (الكولاك) أو صغار البورجوازيين، أو العناصر المجرمة فى الماضى على تراث الشعب. وهى عملية تفسير ظهور أنواع متشابهة من التراث بين طبقات اجتماعية مختلفة. وبناء على ذلك يجب ألا تترك الملاحم الشعبية (البيلينا)[١٣] والأساطير Legends والحكايات الشعبية[١٤]، والأهازيج أو الأغانى القصيرة[١٥] chastushkas والبكائيات لتتجول على غير هدى بين الجماهير، وإنما ينبغى أن تجمع وتؤلف طبقاً لتوجيه مناسب، ثم تنقى وتوزع بين العمال عن طريق كل الوسائل المتاحة : الإذاعة، والسينما، والمسرح، الأسطوانات، والمطبوعات . ويجب كذلك تشجيع محطات المزارع التعاونية على تأليف الأغانى والأساطير التى تمجد الحركة الثورية، وعلى تكريم المبدعين الشعبيين البارزين . ثم إن الأدب الشفاهى لن يخدم القضية الاشتراكية فحسب، وإنما خدم القضية القومية أيضاً، وذلك من خلال صهر شعوب الاتحاد السوفيتى المختلفة فى وحدة أكثر تماسكاً على التراث المشترك للعمال.

وفى المؤتمر الأول للاتحاد العام للكتاب السوفييت عام ١٩٣٤، أعلن الكاتب أ.م. جوركى - الذى نهلت أعماله من التراث الشعبى - أن الشعر الشفاهى يعتمد فى أخيلته العامة القوية على أنشطة العمل الكادح. وتبدو أمثلة ذلك فى صور عمال بطوليين مثل هرقل وبروميثيوس وميكولا سيليانينوفيش Mikula Silyaninovich وسفاياتوجور Svyatogor . ثم قام جوركى بالثناء على شاعر الربابة الشعبى سليمان ستالسكى Suleyman Stalsky الذى استدعى من داغستان لتكريمه فى المؤتمر، ملقباً إياه "هوميروس القرن العشرين". وكانت هذه الطقوس الحكومية إيذانا ببداية عهد الفولكلور السوفيتى المنظم.

وكانت إحدى المهام الجديدة المناطة بالفولكلوريين هى البحث عن شواهد للاتجاهات البروليتينية التى تتكشف فى التراث الشعبى فى عهد ما قبل الثورة. فاعترفت دوائر الفولكلور - وإن كان ذلك قد تم متأخراً عن موعده – بفولكلوريى القرن التاسع عشر الذين تفهموا مبادئ التطور الاجتماعى تفهماً سليماً. فكان برايزهوف J.G.Pryzhev قد أدرك أن التراث الشعبى يعكس الحياة الحقيقية للناس فى كفاحهم ضد القياصرة، ورجال الدين، وملاك الأراضى بينما تتبع خوديا كوف I.A.KhudyakoV بالدراسة

موضوعات الاحتجاج الاجتماعى والهجاء الطبقى فى الحكايات الشعبية والأغانى الشعبية التاريخية.

قام البحث النشيط بتصيد التراث الشعبى لما قبل البروليتارية فى مكامنه فى المصانع الموجودة فى المزارع ومصانع الملكية الخاصة، وبين جماعات عمال السخرة والخدام الملزومين بالعمل بدون أجر bond servants، والعمال الحرفيين الموجودين فى المدن والصناع الحرفيين المهرة الذين يعملون بالقطعة فى منازلهم. وأدت المقابلات مع الرجال المسنين والتنقيب فى التجميعات القديمة إلى الكشف عن قدر وافر من تراث المصانع والورش الذى يحفل بجوانب الاحتجاج والصراع . ولقد قدم ف.ب.بيريوكوف V. P. Biryukov. باعتزاز فى كتابه **التراث الشعبى فى الأورال قبل الثورة** (*) عام ١٩٣٧ أغانى وأساطير الاحتجاج عند عمال المناجم على رؤساء العمل وأصحاب المناجم القساة. ولقد أوضح الفولكلوريون السوفييت فى هذه الدراسات أن الفلاح والصانع متماثلان إلى حد بعيد، وأن المصنع القديم كان فى الواقع عبارة عن مصنع يدوى، وأن الحرف التى كانت تمارس فى المزرعة كانت تنقل ببساطة إلى المدينة.

كان أهم ما عثر عليه بيريوكوف هو القصة السرية للقائد الذهبى(**)، وهى أسطورة محفوظة فى صدور أفراد الطبقة العاملة وغير معروفة لرؤسائهم. والقائد الذهبى هو لقب أندرى ستيبانوفيتس بلونتيكوف Andrey Stspanovich Plotnikov، وهو أحد الفلاحين الأقنان الذى أصبح عاملا فى مسبك للمعادن ثم رئيسا لإحدى عصابات قطاع الطرق فى الأورال. فى عام ١٧٧١ قتل بلنتيكوف شيراييف Shirayev وهو صاحب مصنع غليظ القلب، إلا أنه حينما اختطفت عصابته ابنة أخ شيراييف وأراد رئيسها اغتصابها قتله بلوتنيكوف بيديه. فى نظير ذلك أعطت الفتاة القائد الذهبى تعويذه سحرية فتحت له كنوز الجبال. وبعد القبض عليه وإعدامه، ظل القائد الذهبى يعيش فى الأساطير التى تدور حول البطل العائد Returning Hero الذى ينتظر اللحظة الحرجة ليعود وينقذ شعبه. ونصادف فى تلك الحكاية كل العناصر المرغوبة فى بطل ما قبل الثورة. فبلوتنيكوف فلاح تحول إلى عامل، وهو يتنفس روح التمرد الطبقى فى حين أنه طاهر القلب. وتمتزج الحقائق التاريخية بالموتيفيات الشعبية فى الأسطورة التى يحافظ عليها العمال المضطهدون ويحفظونها.

ولقد ثبت أن جمع التراث الشعبى السوفيتى المعاصر ذى النزعة الأيديولوجية المناسبة، أسهل كثيراً من التنقيب عن التراث الشعبى لما قبل الثورة. وقد برز فى ظل النظام السوفيتى نوع جديد من التراث الشائع، وهو الأغنية الحربية الثورية(*) ، حيث تعدل الأشكال القديمة لتناسب الأبطال الثوريين. فهناك مجموعة من الأشعار التى تشيد ببوديونى Budyonny، وقوات الفرسان الحمر الشهيرة التى كانت تحت قيادته، ومجموعة

من القصص التى تمجد تشابايف Chapayev بطل الحرب الأهلية . ويستخدم أحد شعراء الربابة المبرزين فى تأليفه لقصة بطولية عن تشابايف عناصر وتركيبات مأخوذة عن الحكايات الشعبية التقليدية، مثل قهر الفارس للأفعى والشياطين. ويلخص سوكولوف دور الفولكلور قائلا ...يا لها من قوة فنية فائقة الأهمية فى الإعلام عن الثقافة الاشتراكية المتألقة.

ويزداد تبلور الأيديولوجية السوفيتية حينما تقوم بتفسير ميدان الفولكلور الأمريكى. وتكشف زيميليانوفا Zemlyanova فى مقالتها المنشورة فى دورية الإثنوجرافيا السوفيتية Soviet Ethnography عام ١٩٦٢ عن وجهة نظرها بجلاء فى عنوان المقال : الصراع بين القوى الرجعية والتقدمية فى دراسات الفولكلور الأمريكى المعاصر. (١٦) والتقدميون هم أولئك الدارسون الذين يعنى التراث الشعبى عندهم الفن الحى المتطور للجماهير العريضة الكادحة. ويتمثل هذا الاعتراف التقدمى بالطبيعة الطبقية للتراث الشعبى فى أعمال إروين سيلبر Irwin Silber ومجلته Sing out(١٧). قدم سيلبر فى كتابه **أغانى الحرب الأهلية(*)** نصوصاً تكشف عن أفكار تقدمية عن الصراع ضد العبودية إلى جانب أغان تعكس الطبيعة المحافظة فى الجنوب، ألفت عمداً واستخدمتها القوى الرجعية آنذاك كوسائل دعائية ضد الديموقراطية، أما الشبح الذى يزعج زيميليانوفا فهو ريتشارد دورسون، إذ ينكر الدور القيادى الذى تلعبه الجماهير فى تاريخ المجتمع والثقافة. فهو يسلب الزنجى تراثه الشعبى عن طريق إرجاعه إلى مصادر أوروبية، وتجاهل التعبير الشعبى الزنجى بالاحتجاج على العنصريين البيض. إن دورسون يستخدم النزعة التاريخية البراجماتية، لكى يجرد بطلا عمالياً حقيقياً مثل بول-بانيون Paul Bunyan من أمجاده، ويمجد بطلا شعبياً زائفاً مثل هنرى فورد Henry Ford وذلك استرضاء لأيديولوجية الديموقراطية البورجوازية.

ومن الممكن دحض وجهة نظر زيميليانوفا بسهولة . فالواقع أن هناك فعلاً جانباً ضخماً من تراث الاحتجاج الزنجى، ولو أن زيميليانوفا قرأت أكثر قليلاً لاكتشفت الجزء الخاص بقصص الاحتجاج Protest Tales فى مجموعتى المعنونة **قصص زنجية من باين بلاف بولاية أركانساس، وكالفين بولاية ميتشيجان(*)**. إلا أن جانباً كبيراً من التراث الشعبى الزنجى لا يدور حول الاحتجاج الاجتماعى. إن بول بانيون قد دفع إلى هذه المكانة القومية البارزة بفضل مندوب إعلانات لشركة أخشاب، وهو نتاج الرأسمالية البورجوازية التى تبغضها زيميليانوفا. أما هنرى فورد فإنه ليس بطلاً شعبياً عند أحد، وإنما موضوع عدد كبير من النكات. إن أخطاء زيميليانوفا الواضحة لاتهمنا هنا بقدر ما تهمنا افتراضاتها العقائدية عن الفولكلور بصفته تعبيراً عن الصراع الطبقى والتى تلتزم تماما تعاليم ماركس ولينين، والتى تطبقها على الولايات المتحدة أو على أى بلد آخر بنفس الثقة التى تطبقها بها على الاتحاد السوفيتى.

المراجع

(١) هيردر J.G.Herder فيلسوف وأديب ألمانى كبير عاش من ١٧٤٤ حتى ١٨٠٣. تعرف على الشاعر الألمانى الكبير جوته فى ستراسبورج، وأيقظ فيه حب الجوانب الطبيعية والأصلية فى الفن. وقد مارس هيردر علاوة على هذا تأثيراً واسعاً على الحياة الفكرية الألمانية فى عهده. وسيظل فضله فى التنويه بأهمية وخطورة التراث الشعبى الشفاهى ودعوته إلى استلهامه والإفادة منه وإعادة تقديمه للناس، اخلد إسهاماته فى الفكر البشرى على الإطلاق، برغم إنتاجه الوفير فى ميادين فكرية أخرى.

(٢) كارله كرون عالم فولكلور فنلندى عاش من عام ١٨٦٣ حتى ١٩٣٣. كان أول من طبق المنهج التاريخى الجغرافى فى دراسة القصص الشعبى الذى اشتهر باسم المدرسة الفنلندية.

(٣) من الجدير بالذكر أن الربط فى هذا الصدد فى استخدام الفولكلور بين ألمانيا النازية وروسيا السوفيتية، ينطوى على غير قليل من التحيز، وعلى تجاهل لحقائق الأمور وإنكار للوقائع المعروفة. ذلك أن استخدام الفولكلور فى الاتحاد السوفيتى لم يكن أبداً للتزييف وإنما لتوحيد العاطفة القومية وخدمة أغراض التنمية والتطوير الاشتراكى، ولم يكن دعوة لتفوق جنس معين على سائر أجناس البشر، وإنما كانت دعوة لنشر قيم إنسانية رفيعة

(٤) قارن مادة شعب Volk فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور.

(٥) هانز ناومان Hans Nauann عالم فولكلور ألمانى بارز عاش من ١٨٨٦ إلى ١٩٥١. اشتهر بنظريته فى تفسير أصل مواد التراث الشعبى والتى عرضها فى كتابيه ثقافة المجتمع البدائية (١٩٢١) وخصائص الفولكسكنده الألمانية (١٩٢٢) .

(*) Grundzuge der deuischen Volkskunde.

(٦) الراق الأدنى هو عامة الشعب أو الطبقات الدنيا البدائية فى مجتمع (أوروبى) معقد. ويتميز هؤلاء الناس بعقلية بدائية، وقصور القدرة الخلاقة. فهم لا يبتكرون وانما هم ينسخون. وهم من هذه النواحى على عكس (الراق الأعلى) وقد قدم هيرلاندت Haber landt مصطلح الراق الأدنى ١٨٩٥ فى المقدمة التى كتبها للعدد الأول من الدورية النمساوية (فولكسكنده). وبعد ذلك بوقت قصير قدم هوفمان كراير Hoffmann – Krayer (فى عام ١٩٠٢) مصطلح (الشعب الأدنى). وصاغ ديتريش Dietrich فى نفس الوقت تقريباً مصطلحاً ثالثاً هو (العالم الأدنى).

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الألمان أن بؤرة اهتمام الفولكسكنده يجب أن تكون(الشعب) وليس (الأمة). ونشير هنا إلى أن هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى كان مناسباً للاتجاهات التطورية التى كانت سائدة فى هذا الوقت. وقد وصل المفهوم إلى درجة كبيرة من الأحكام على يد هانز ناومان، الذى طبق آراء ليفى برول على الفولكسكنده.

وعلى الرغم من أن رأى ناومان قد أثر تأثيرا عميقا على الفولكسكنده الألمانية، إلا أنه تعرض لهجوم عنيف، كما سرى فى هذا الصدد الشك فى صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه. أولا : الشك فى صحة نظرته إلى الشعب على أنه ذو عقلية بدائية. فالشعوب البدائية تتصف بالتفكير الترابطى واللاترابطى على السواء. ويزداد نصيبها من النوع الثانى مع تقدم

الحضارة. ثانيا : الاعتراض على كلمة بدائى لما تنطوى عليه من نظرة خاطئـة، ومحاولـة استبدالها بكلمات أخرى مثل : بسيط، ساذج، أصلى، أولى...إلخ. ثالثا : مـن الاعتراضـات الرئيسية الأخرى على نظرية ناومان افتراضها أن الثقافة تنشأ فى الطبقات العليا فى المجتمع، وليس للشعب من دور سوى استنساخها.وقد أوضح علماء كثيرون أن الثقافة يمكن أن تكـون أيضاً من خلق الشعب، وإنها يمكن أن تنتشر من الشعب متخذة اتجاهاً رأسـيا (إلـى الـراق الأعلى) وأفقياً (إلى أجزاء أخرى من البلاد)...إلخ.

قارن مادة راق أدنى فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، وكذلك محمد الجـوهرى: التـراث الشعبى بين الفولكلور وعلم الاجتماع، مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الثالـث، العـدد الأول، أبريل ١٩٧٢.

(٧) عاش فيلهلم مانهاردت Wilhelm Mannhardt من عام ١٨٣١ حتى ١٨٨٠، وهو من أبرز علماء الفولكلور والانثروبولوجيا الألمان، وأبعدهم تأثيرا برغم قصر عمـره الزمنـى. وهو من أول دارسى الفولكلور الذين اهتموا بتتبع الانتشار الجغرافى لعناصر التراث الشعبى. وكان الدافع الأساسى له فى هذا استكمال نواحى القصور فى المنهج التاريخى وفى المصادر التاريخية التى كانت متاحة فى ذلك الوقت. قارن علاوة على هذا : محمد الجوهرى وآخرون، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثـة، ١٩٧٠، ص١٠-١١.

(٨) يوهانس بولته Johannes Bolte من أشهر علماء الفولكلور الألمان الذين تخصصـوا فى دراسة الحكاية الخرافية. وأبرز المؤلفات التى ترتبط باسمه المجلـدات الضـخمة التـى اشترك فى تأليفها مع بوليفكا Polivka بعنوان (شروح وتعليقـات علـى حكايـات البيـت والأطفال للاخوين جريم)، والتى نما مضمونها من مجرد كونها شروحاً وتعليقـات، بحيـث أصبحت موسوعة فى تاريخ الحكاية الخرافية.

(٩) فيلهلم هينريش ريل W.H.Riehl عالم اجتماع وفولكلور ألمـانى. صـاحب مؤلفـات ضخمة ومتنوعة فى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والفولكسكنده (الفولكلور الألمـانى) وهو أول من دعا إلى علم للفولكسكنده فى محاضرته الشهيرة للأستاذية بجامعة ميونخ عـام ١٩٥٨. وكان يدعو بحرارة إلى جعل الاتجاه السوسيولوجى حجر الزاوية فى مناهج البحـث الفولكلورى، بل إنه كان يعد الفولكسكنده علماً اجتماعياً.

(*) Die Volkskunde als Wissenschaft

(١٠) أدولف باخ Adolf Bach من أبرز أساتذة الفولكلور الألمان المعاصـرين. واشـتهر بكتابه المدرسى الواسع الانتشار (الفولكسكنده الألمانية) Deutsche Volkskunde وكـذلك ذى المجلدات الثلاثة عن (علم دراسة الأسماء الألمانية Deutsche Namenkunde وغيرها من المؤلفات التى طبعت عشرات الطبعات فى الفولكلور وفى اللغة الألمانية.

(١١) انظر مادة (التراث الثقافى النازل) Gesunkenes Kulturgut فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور.

(١٢) صدرت ترجمة عربية لمقدمة هذا الكتاب الهام من الصفحات ٣ إلى ١٥٧ من الترجمة الأمريكية للكتاب. وقد أنجز الترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس بعنوان (الفولكلور: قضاياه وتاريخه)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١. وقد أشار المترجمان فـى

مقدمة الترجمة إلى أن سوكولوف قد بالغ فى تصوير اهتمام ماركس وإنجلز ولينين بالفولكلور ومدى عشقهم له بصورة يبدو عليها الافتعال. كما نبها إلى أن سوكولوف قد أخذ فـى آخـر القسم الثانى يورد نصوصاً متعسفة من أقوال ستالين لا تخدم عرضه للموضوع (بقدر ما يبدو أنها ترضية للرقابة السياسية إذ ذاك). وقد أسقط المترجمان مثل هذه الفقرات من ترجمتهما.

(١٣) عن البيلينا Byliny انظر: Y.Sokolov, Russian Folklore, ١٦٦٦, pp.٢٩١-٣٤١.

ولم تغط الترجمة العربية المشار إليها لمقدمة هذا الكتاب ذلك الجزء.

(١٤) عن الحكايات الشعبية Skazzi، انظـر سـوكولوف، الفلكلـور الروسـى، (الطبعـة الأمريكية)،١٩٦٦، من ص ٣٨١إلى ٤٩٥.

(١٥) عن الأهازيج (الأغانى القصصية) المعروفة باسم Chastuskas، أنظـر سـوكولوف، نفس المرجع ونفس الطبعة من ص ص ٥٣٠ إلى ٥٤٨، وكذلك من ص ٦٣٢ إلى ص٦٥٨.

(*) pre-Revolutionary Folklore of the urals.

(**) The Secret tale of the Golden Commander

(*)Martial revolutionary Song.

(١٦) The Struggle between the Reactionary and the Progressive Forces in American Folkloristics وقد ترجم هذا المقال إلى اللغة الإنجليزية ونشر فى مجلة معهد الفولكلور : Journal of Folklore institute, ١٩٦٣ ، كما ترجم هذا المقال إلـى اللغـة العربية(عن الترجمة الإنجليزية) الدكتورة نبيلة إبراهيم، أنظر : مجلة الفنون الشعبية، العـدد ١٢(مارس ١٩٧٠) ص٢٤-٣١ بعنوان (الدراسات الشعبية الأمريكية بين القـوى التقدميـة والقوى الرجعية).

(١٧) مجلة Sing out : مجلة أمريكية تخاطب الجمهور العام غيـر المتخصـص، وتهـتم باكتشاف الأغانى الشعبية فى بيئاتها الطبيعية، وتقديمها فى صياغة فنية. ومعظم مادتها عبارة عن أغانى شعبية مطورة بواسطة مؤلفين أفراد محدثين، كما تنشر أغانى فردية تنتمـى إلـى الأدب الرسمى مصاغة فى قوالب شعرية.

(*)Songs of the Civil War.

(*) Negro Tales from Pine Bluff, Arkansas and Calvin, Michigan.

الفصل السادس
النظرية البنائية ودراسة الأدب الشعبى(*)

تمثل المدرسة البنائية أبرز التطورات المنهجية التى ظهرت على مسرح العلوم الاجتماعية واللغوية وعلم الفولكلور خلال النصف الثانى من القرن العشرين. ويدلنا التتبع التاريخى لظهور هذه المدرسة الفكرية التى حاولت أن تطور أسلوباً جديداً ونهجاً مستحدثاً فى النظر إلى التراث الشعبى على وجه الخصوص، أن جذورها الأولى تمتد إلى علم اللغة فى أوروبا. ولكنها مع ذلك لم تنحصر فيه، بل تشعبت إلى بعض العلوم الاجتماعية التى أحس علماؤها احتمالات الإفادة من هذا النهج الجديد فى رؤية موضوع دراستهم من منظور جديد "أكثر علمية"، وكانت الأنثروبولوجيا (الاجتماعية والثقافية على السواء) وكذلك الفولكلور من أبرز العلوم الاجتماعية التى حاولت تبنى أساليب البحث البنائية[١].

أما فى ميدان علم الفولكلور على وجه التحديد فتمثل البنائية أكثر النظريات التى ظهرت إبان الستينيات تأثيراً، وأكثرها جميعاً جذباً للاهتمام. وكان أصحاب التحليل البنائى قد استطاعوا تطوير بعض آرائهم قبل الستينيات بكثير. نذكر منهم على سبيل المثال العالم الألمانى "أندريه يوليس" A. Jolles فى كتابه **الأشكال البسيطة**[٢] (الذى ظهر عام ١٩٣٠). ويمثل هذا الكتاب محاولة لتحديد الأشكال الأولية الأساسية للتعبير الشعبى والأدبى. كما يدخل ضمن هذه الفئة اللورد راجلان Ragln بكتابه الذى آثار كثيراً من الجدل والنقاش، والموسوم **البطل** (الصادر عام ١٩٣٠). وقد حدد فى هذا الكتاب تحديداً محكماً النمط العام لأحداث حكايات الأبطال الكلاسيكية والأسطورية.

ثم جاءت دراسة العالم الروسى فلاديمير بروب Propp لتفوق هذه المحاولات وغيرها من محاولات التشريح البنائى. وقد نشرت الدراسة لأول مرة باللغة الروسية فى عام ١٩٢٨، ثم صدرت لها ترجمة إنجليزية فى عام ١٩٥٨ بعنوان **مورفولوجية الحكاية الشعبية**[٣].

وقد قام عالم الفولكلور الأمريكى المعاصر ألان دندس A. Dundes بتطبيق هذا الاتجاه فى التحليل البنائى على مجموعة من الحكايات الشعبية عند هنود أمريكا الشمالية فى كتابه **مورفولوجية الحكايات الشعبية عند هنود أمريكا الشمالية**[٤] (الصادر عام ١٩٦٤). وبذلك استطاع دندس أن يطبق التحليل البنائى

(*) كتب هذا الفصل محمد الجوهرى.

على مجموعة من الحكايات التى كانت تعتبر فى الماضى عديمة الملامح لا شكل لها. واستطاع أيضاً أن يقدم تصوره للنظرية البنائية من منظور فكرى رحب. كذلك قام بعض علماء الفولكلور الشبان الآخرين من جيل دندس بصياغة بعض النماذج البنائية الخاصة فى الرسائل العلمية وفى المقالات.

ولكن دورسون يؤكد دون مواربة أن بروب هو دون شك الأب الشرعى لهذه الحركة الجديدة. فقد "كان بروب قد قدم مشروعه هذا عامداً ليحل محل تصنيف آنتى أرنى. إذ رأى بروب أن تصنيف الحكايات الشعبية فى ضوء شخصيات الحكاية ـ على نحو ما فعل آرنى ـ أمر مضلل. ذلك أن نفس الفعل يمكن أن يأتيه فى حكايات مختلفة: غول، أو تنين، أو شيطان، أو مارد، أو دب، ولكن الفعل يظل مع ذلك هو نفسه يتكرر، ويعقب الحدث الآخر فى تسلسل يشكل نمطاً محدداً، على الأقل كما يحدث ذلك فى مجموعة الحكايات الخرافية الروسية التى وردت ضمن مجموعة أفاناسيف Afanasev التى حللها بروب. ويسمى بروب ثنيات الحدث Action Slots التى تملؤها الشخصيات العامة الواسعة الانتشار اسم البطل "والشرير" Villain. وقد عدد بروب إحدى وثلاثين وظيفة من هذا النوع، كما يشكل ترتيبها المتتابع مورفولوجية الحكاية الخرافية وأمكن تحديد مكان كل حكاية روسية من المجموعة داخل هذا الإطار الهيكلى العام(٥).

وقد كان مؤلف بروب المشار إليه بمثابة نقطة تحول حاسمة ـ وإن جاءت متأخرة بعض الشىء ـ فى دراسات الفولكلور على مستوى العالم. وكما سعد ستيث تومبسون S. Thompson وغيره من الأمريكيين بتصنيف آرنى لدى ظهوره فى أمريكا ـ بعد بضع سنوات من صدوره فى فنلندة عام ١٩١٠ ـ إذ خلق شيئاً من النظام فى فوضى الحكايات الشعبية الأوروبية؛ كذلك سعد ألان دندس وغيره من الدارسين أكبر السعادة بترجمة دراسة بروب التى تأخرت حتى عام ١٩٥٨، ولاشك أن هذه النقلة من أسلوب التنميط على أساس المضمون إلى التنميط على أساس البناء، كان يناسب المزاج العلمى السائد فى الخمسينيات والستينيات. فقد كانت الأنماط (الطرز) Types والموتيفات Motifs تعكس أهواء الجمع الميدانى العشوائى الذى كان سائداً من قبل. فلم تكن تربط تلك الأنماط والموتيفات ببعضها البعض ثمة علاقة جوهرية. ثم جاء بروب وشيد نموذجاً وكشف لنا عن الخطة التى فسرت بناء جميع الحكايات الشعبية الروسية.

وقد جعل هذا الإنجاز بروب يستأثر بمحبة وتقدير علماء الفولكلور الشبان ـ خاصة الأنجلوساكسونيين ـ الذين تعجبهم دقة تعميمات العلوم الاجتماعية واستنادها إلى قدر كاف من البيانات. وكما أدرك دندس فقد تغيرت الموضة السائدة

فى عالم الفكر إبان الثلاثينيات والأربعينيات من الجزء إلى الكل، أو من الذرات الدقيقة إلى التصور الواحد الشامل المتكامل. وفى تلك الفترة أخذ الرواد يتكلمون عن فكرة النمط فى الثقافة، وعن حركة النقد الجديدة التى تنظر إلى العمل الفنى ككل، وعن علم النفس الجشطالتى Gestalt Psychology، وعن الأبنية اللغوية.

وإذا استطاع التحليل البنائى أن ينجح فى حالة ما، فإنه قادر على النجاح فى حالات أخرى. فقد فسر لنا الحكاية الخرافية الروسية، ثم فسر بعدها حكايات هنود أمريكا الشمالية، وعلى ذلك ادعى أصحاب التحليل البنائى أنه قادر على كشف وتوضيح أرصدة أخرى من الحكايات، وأنواع أخرى من الأدب الشعبى: كالخرافات، والحكايات الساخرة، والألغاز. وبذلك يستطيع هذا المنهج أن يكشف عن السياق الاجتماعى والبناء اللغوى، كما يوضح النص الفولكلورى ويحدد التفصيلات الثقافية، ويتنبأ بالسلوك الناشئ عن عملية التثقيف، ويربط بين الأنواع الأدبية الشعبية المختلفة، ويزيد الدراسات الوظيفية والسيكلوجية دقة وصقلاً. تلك كانت بعض الآمال الطموحة التى تكونت عند أصحاب هذا الاتجاه البنائى فى الفولكلور.

وإلى جانب هذا الاتجاه قدم عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى كلود ليفى شتراوس، منهجاً آخر من مناهج التحليل البنائى للنصوص الفولكلورية قائم على النظرية اللغوية. وإليه يرجع الفضل الأكبر فى محاولة إفادة الأنثروبولوجيا بشكل مركز من منجزات البنائية فى علم اللغة، لأن هذه المنجزات هى الكفيلة فى رأيه بتدعيم الطابع العلمى للأنثروبولوجيا وتأكيده. وهكذا وجدناه يسوق الشواهد على ضرورة استخدام منهج التحليل البنائى الذى طوره اللغويون فى الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية.فيقول: "لاشك أن علم اللغة من العلوم الاجتماعية، وبرغم هذا فله بينها مكان متميز، فليس علم اللغة علماً مثل باقى العلوم الاجتماعية، ولكنه هو ذلك العلم الذى أحرز – مع الفارق البعيد – أكبر تقدم، إنه العلم الوحيد الذى يستحق – فى واقع الأمر – اسم العلم. وهو فى نفس الوقت ذلك العلم الذى نجح فى صياغة منهج إيجابى، ونجح فى معرفة طبيعة الحقائق التى يخضعها للتحليل. وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوى بعض الالتزامات. فكثيراً ما يرى اللغوى باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثال ويحاولون المضى فى طريقه"[٦].

واقتحم شتراوس ميدان الدراسة البنائية للأدب الشعبى بمقاله المعنون **الدراسة البنائية للأسطورة**، الذى اقترح فيه اتجاهاً جديداً تماماً فى تفسير الأساطير. فقد كانت المدارس القديمة تحاول دائماً التوصل إلى بعض الاستنتاجات من واقع

المقارنة المبسطة بين الأساطير والثقافة التى تعيش فيها، فكانت الأساطير فى نظرهم إما تعكس وقائع الثقافة أو تشوهها، ولكن لماذا إذن تتصف الأساطير بكثير من الملامح المتشابهة فى أرجاء العالم المختلفة؟ يعتقد شتراوس أننا يمكن أن نعثر على إجابة على هذا التساؤل فى البناء المنطقى الموجود داخل العقل الإنسانى، بما فى ذلك العقل "البدائى الهمجى". وقد استشهد ليفى شتراوس بأسطورة أوديب وبعض أساطير هنود أمريكا الشمالية فشرحها على أساس مجموعات أو "حزم العلاقات".

ويقارن ريتشارد دورسون R. Dorson بين هذين الاتجاهين الأساسيين فى التحليل البنائى للأنواع الأدبية الشعبية فيقول: "نلاحظ أن نسق ليفى شتراوس يعتمد على تصنيف وترتيب الملامح القصصية فى الأسطورة على نحو معين بحيث تكشف عن البناء الكامن وراء تلك الملامح، بينما يتتبع نسق بروب خط القصة نفسه. وتمثل هاتان النظرتان أبرز أنواع التحليل البنائى، اللذين يقترح دندس أن نطلق عليهما مصطلحى: المنهج النموذجى Paradigmatic والمنهج التركيبى Synatagmatic (اشتقاقاً من مصطلح Syntax أى بناء الجملة، وهو ترتيب كلمات الجملة فى أشكالها وعلاقاتها الصحيحة). وذلك على أساس أن ليفى شتراوس يسعى إلى التوصل إلى المثال أو النموذج Paradigm أو الإطار التصورى الكامن وراء الأسطورة، على حين يضع بروب بناء الحكاية (أو ترتيب أجزائها فى أشكالها وعلاقاتها الصحيحة) فى المحل الأول من اعتباره. وتسعى هذه الأساليب البنائية وغيرها إلى تخفيض الأنواع الفولكلورية إلى نماذج وصيغ عامة"[٧].

وسوف نعمد فيما يلى إلى تقديم دراسة نقدية لكتاب أدموند ليتش **سفر التكوين كأسطورة** نستعرض من خلالها النظرية البنائية فى دراسة الأدب الشعبى، ونحاول أن نتبين نواحى الضعف ونواحى القوة فيها. ذلك أن كتاب ليتش هذا إن هو إلا محاولة لتطبيق منهج التحليل البنائى (كما هو معروف عند ليفى شتراوس) على بعض قصص الكتاب المقدس. فالنظرة البنائية هى المنطلق الأساسى لمؤلف هذا الكتاب، وهى الخلفية العامة لكل ما يطرحه من قضايا.

* * *

كتاب إدموند ليتش "سفر التكوين كأسطورة"[٨]

يحمل هذا الكتاب الصغير الحجم الكبير القيمة عنوناً له اسم أحد المقالات الثلاث التى تمثل كل محتوياته، وأعنى هنا المقال الأول: "سفر التكوين

كأسطورة". وقد سبق للمؤلف أن نشر هذه المقالات فى أماكن متفرقة فنشر المقال الأول "سفر التكوين كأسطورة" لأول مرة فى مجلة "ديسكفورى" Discovery (التى اندمجت الآن فى "ساينس جورنال" Science Journal) المجلد الثالث والعشرين، مايو ١٩٦٢. أما المقال الثانى المعنون **حقيقة سليمان** فقد نشر لأول مرة فى المجلة الأوروبية لعلم الاجتماع المجلد السابع، عام ١٩٦٦، من صفحة ٥٨ إلى صفحة ١٠١. ونشر المقال الثالث وعنوانه **الولادة العذرية** فى الأصل فى (أعمال المعهد الأنثروبولوجى الملكى لبريطانيا العظمى وأيرلندة عام ١٩٦٦.

على أننا لا نرى فى المقال الأول ما يميزه عن سائر المقالات بحيث يستحوذ على عنوان الكتاب، اللهم إلا أنه أقدمها جميعاً وأسبقها إلى النشر. أما فيما عدا هذا فواضح أن عنوان هذا المقال هو أكثرها جميعاً طرافة وجذباً للقارئ، ولابد أن يكون وقع الاسم على أذن القارئ قد لعب دوراً – على الأقل – لدى الناشر فى تفضيله اسماً للكتاب كله.

إنما المقال الرئيسى فى الواقع بين هذه المقالات الثلاث فهو المقال الثانى بلا جدال. فهو من الناحية الشكلية البحتة يشغل أكثر من مساحة المقالين الآخرين مجتمعين، وهو من الناحية الموضوعية أخصبها جميعاً. كما أن هناك اعتباراً آخر، ربما كان هو أهم هذه الاعتبارات جميعاً بالنسبة لنا، أنه أكثر دلالة على فكر المؤلف وإفصاحاً عن موقفه العام، وذلك من خلال القضايا المنهجية والعامة التى يثيرها فيه.

وسنعمد فى عرضنا لهذا الكتاب إلى تقديم الموضوع الأساسى لكل من فصول الكتاب الثلاث على التوالى، محاولين توضيحه بكل ما يمكن من نصوص ننقلها عن المؤلف، على أن الإسهام الأساسى الذى نراه فى مؤلف ليتش ليس فقط التحليل البنائى لتلك القصص الثلاث، وإنما طرح ومناقشة بعض القضايا العامة المتصلة بتطبيق منهج التحليل البنائى فى دراسة الأنواع الأدبية الشعبية. وكثير من تلك القضايا يتميز بأهمية منهجية كبرى، لم تحظ حتى الآن بما هى جديرة به من اهتمام فى الكتابات العربية المحدودة عن الموضوع. لذلك رأينا أن نشرك القارئ فى مناقشة ليتش لبعض تلك القضايا فى فقرة مستقلة ثم نختم عرضنا ببعض الملاحظات النقدية والتقييمية.

(١) قصة خلق الكون:

ويمثل تحليل التركيب الثنائى للأسطورة أحد الإنجازات الرئيسية التى تدين بها دراسة الأساطير لإسهامات ذلك الفرع الثانى المشار إليه من الاتجاه البنائى. وهو الاتجاه الذى ارتبط باسم رومان، جاكوبسون، ثم باسم كلود ليفى شتراوس.

يوضح ليتش فى البداية أن التناقضات الثنائية سمة جوهرية من سمات عملية التفكير الإنسانى. وتلاحظ أن أى وصف للعالم يجب أن يميز المفاهيم عن بعضها فى الصورة التالية: "إن س هو ما ليس غير س". فالشىء حى أو غير حى، ولا يستطيع الإنسان أن يصيغ تعبيراً يوضح مفهوم الشىء الحى إلا من خلال الإشارة إلى نقيضه وهو الشىء "الميت". كذلك البشر إما ذكور أو غير ذكور. وأفراد الجنس الآخر إما يمكن الاتصال بهم جنسياً أو لا يمكن. وتلك هى بوجه عام أكثر أنواع المقابلة أهمية فى التجربة الإنسانية بأجمعها.

وتهتم الأديان فى كل مكان بالنوع الأول من المقابلة، وأعنى المقابلة بين الحياة والموت. فالدين يحاول – فى رأى المؤلف – أن ينكر الرابطة الثنائية بين الكلمتين. وهو يفعل ذلك من خلال خلق الفكرة الغيبية عن "العالم الآخر". وهو: أرض الموتى التى توجد فيها الحياة الأبدية. ويلاحظ أن الصفات التى تضفى على ذلك العالم الآخر هى بالضرورة تلك التى لا تنطبق على عالمنا هذا: فالنقص والقصور فى هذا العالم يقابله الكمال فى العالم الآخر من كل وجه من الوجوه. إلا أن هذا الترتيب المنطقى للأفكار تترتب عليه نتيجة غير منسجمة معه فى الواقع، إذ ينتمى الله إلى ذلك العالم الآخر، ومن ثم تصبح "المشكلة" المحورية فى الدين هى محاولة خلق نوع من الصلة بين الإنسان والله.

ونلحظ هذا النمط العام فى بناء كل أسطورة أو نسق أسطورى معين. إذ تبدأ الأسطورة فتميز أولاً بين الآلهة والبشر، ثم تهتم بعد ذلك بالعلاقات والصلات التى تربط بين البشر والآلهة. ويشير المؤلف إلى أن هذه الجوانب موجودة ضمناً فى التعريف المبدئى الذى قدمه.

كذلك الشأن بالنسبة للعلاقات بين الجنسين (الذكور والإناث). فلدى كل مجتمع بشرى قواعد فيما يتعلق بالزنا بالمحارم والزواج من الخارج. وعلى الرغم من أن تلك القواعد تختلف من مجتمع بشرى لمجتمع آخر فإنها تعنى دائماً – فى أى زمان أو مكان – أن جميع الإناث تنقسم بالنسبة لأى ذكر إلى فئتين اثنين على الأقل: نساء منا تكون العلاقات الجنسية معهن عبارة عن زنا، ونساء لسن منا، يباح الاتصال الجنسى بهن، ولكننا سرعان ما ندخل فى تناقض مرة أخرى، إذ كيف كان الوضع فى بداية الخليقة؟ فإذا كان آباؤنا أشخاصاً ينتمون إلى نوعين مختلفين، فماذا كان ذلك النوع الآخر؟ ولكن إذا كانوا جميعاً من نوعنا نحن، فلابد أن العلاقات بينهم كانت عبارة عن زنا بالمحارم، ومن ثم فنحن كلنا أبناء خطيئة، وتقدم أساطير شعوب العالم حلولاً مختلفة ومتعددة لهذه المعضلة تظل هى كما كانت من قبل. فإذا كان منطق تفكيرنا يقودنا إلى تمييز النحن عن الآخرين، فكيف يمكننا أن نعبر

الهوة ونخلق علاقات اجتماعية وجنسية مع "هؤلاء الآخرين" دون أن نضحى بمفاهيمنا أو نختلف معها؟

وهكذا نجد أن هذا الجانب من جوانب الأسطورة يظل ماثلاً ملحاً برغم اختلاف الديانات وتعدد المذاهب. إذ لا زلنا نجد فى كل نسق أسطورى سلسلة ثابتة من المقابلات الثنائية، كالمقابلة بين ما هو بشرى وما هو فوق بشرى، وبين الفانى والباقى، وبين الذكر والأنثى، وبين المشروع وغير المشروع، وبين الخير والشر... إلخ، يتبعها دائماً نوع من "الوساطة" بين كل من هذين النوعين المتقابلين.

وتتم تلك الوساطة Mediation دائماً عن طريق إدخال نوع ثالث "غير سوى" أو "شاذ" فى ضوء المفاهيم العقلية العادية. وهكذا نجد الأساطير مليئة بكائنات خرافية عبارة عن وحوش خرافية، وآلهة متجسدة، وأمهات عذارى...إلخ. فهذا النوع الثالث غير قياسى أو شاذ بالقياس إلى تلك المفاهيم النمطية، وهو كذلك من طبيعة مختلفة، وهو أخيراً شئ مقدس، وهو دائماً البؤرة التى تدور حولها كل المحرمات Tboo وكل الأوامر والنواهى الشعائرية.

ويشير ليتش إلى تطبيقات هذه الأفكار فى دراسة أساطير شعوب معينة مما أنجزه الباحثون البنائيون. ويشير على وجه الخصوص إلى أساطير شعب البويبلو Pueblo الهندى الأحمر، التى تركز على المقابلة بين الحياة والموت، فنجد فى هذه الأساطير تقسيماً للعالم إلى ثلاثة أنواع: الزراعة (وتعنى الحياة) والحرب (وتعنى الموت)، والصيد (وهو نوع وسيط بين النوعين حيث إنه يعنى حياة للبشر، ولكنه يعنى موتاً للحيوانات التى يجرى صيدها). ويشير إلى أساطير أخرى من نفس المجموعة تحدد تقسيماً ثلاثياً مختلفاً عن هذا: الحيوانات آكلة الحشائش (أى تلك التى تعيش بدون قتل)، والضوارى (التى تعيش من خلال قتل حيوانات أخرى)، والمخلوقات آكلة الجيفة (وهو نوع وسيط بين النوعين طالما أنها تأكل اللحم، ولكنها لا تقتل لكى تأكل). ويقرر المؤلف أنه يهدف من وراء حشد كل هذه الرموز إلى أن يوضح أن الحياة والموت ليسا بالتحديد وجهى عملة واحدة، فليس الموت هو بالضرورة المرحلة التى تعقب الحياة (صفحات ٩-١٢ من الكتاب).

بعد أن فرغ المؤلف من مناقشة تلك القضية العامة، ينتقل إلى استعراض ثلاث قصص من قصص سفر التكوين فى الكتاب المقدس هى: قصة خلق العالم فى ستة أيام. وقصة جنة عدن، وأخيراً قصة قابيل وهابيل. وهو يتبع نفس أسلوب التحليل البنائى للقصص الثلاث، بحيث أن استعراض إحداهما يكفى لإعطاء فكرة كافية عن الكل. وفيما يلى تحليله لقصة خلق العالم.

اليوم الأول: تمييز السماء عن الأرض، والنور عن الظلام، والنهار عن الليل، والمساء عن الصباح.

اليوم الثانى: الماء (الخصب) فى السماء (أى المطر)، والماء العقيم فى الأرض (أى مياه البحر)، تتوسط بينهما السماء.

اليوم الثالث: البحر فى مقابل اليابسة. تتوسط بينهما "الحشائش الخضراء، وبذور الأعشاب (نباتات الحبوب: القمح والشعير والذرة والأرز)، وأشجار الفاكهة". وهذه النباتات جميعاً تنمو على الأرض اليابسة ولكنها تحتاج لنموها إلى الماء. وهى تصنف كأشياء "تحمل بذورها فى داخلها"، ومن ثم تختلف عن الأشياء الأخرى التى تتولد عن امتزاج جنسين كالحيوانات والطيور... إلخ. وبذلك اكتمل خلق العالم ككيان ثابت (أى ميت)، وتقابل مرحلة الخلق هذه الأشياء المتحركة (أى الحية).

اليوم الرابع: وضع كل من الشمس والقمر المتحركين فى السماء الثابتة الساكنة، وأصبح كل من النور والظلام بمثابة بديلان (كما أن الحياة والموت أصبحا بديلين).

اليوم الخامس: خلق السمك والطيور كأشياء حية تقابل تعارض البحر واليابسة السابق الإشارة إليه، ولكنهما يمثلان فى نفس الوقت عوامل وسيطة بين السماء والأرض من ناحية وبين الماء المالح والماء العذب من ناحية أخرى.

اليوم السادس: خلق الماشية (الحيوانات الأليفة)، والضوارى (الحيوانات المتوحشة)، والزواحف. وتقابل هذه الأشياء الثلاثة التقسيم الثلاثى الذى سبقت الإشارة إليه فى اليوم الثالث، إلا أن الحشائش هى فقط المخصصة لإطعام الحيوانات، أما كل شى آخر، بما فى ذلك لحوم الحيوانات، فمخصص لاستخدام الإنسان. ثم جاء فيما بعد فى سفر اللاويين (الإصحاح الحادى عشر) أن المخلوقات التى لا تندرج تحت هذا التقسيم الصارم للعالم – من هذا مثلاً الأحياء المائية التى لا زعانف لها، والحيوانات والطيور التى تأكل اللحوم أو الأسماك...إلخ – هذه المخلوقات تصنف كأشياء "مكروهة" والزواحف والأشياء الزاحفة تعتبر شاذة بالنظر إلى الأنواع الرئيسية: الطيور والأسماك والماشية، والضوارى، ومن ثم تعتبر مكروهة منذ البداية[٩]. ثم يؤدى هذا التصنيف بدوره إلى تناقض شاذ. ومن ثم كان على مؤلف سفر اللاويين (الإصحاح الحادى عشر) لكى يمكن الإسرائيليين من أكل الجراد أن يورد شرطاً خاصاً لتحريم أكل الأشياء الزاحفة. فتقول الآية الحادية والعشرين من الإصحاح الحادى عشر (لآويين): "إلا هذا تأكلونه من جميع دبيب الطير الماشى على أربع. ماله كراعان فوق رجليه يثب بهما على الأرض".

ويعلق ليتش على هذا النص بأن عمليات التمييز الثنائى لا يمكن أن تسير إلى مدى أبعد من هذا.

وقد تم خلق الرجل والمرأة فى نفس الوقت. وأوحى إلى نظام المخلوقات كله أن يكون مثمراً ويتكاثر، ولكن مشكلات الحياة فى مقابل الموت، والزنا فى مقابل التكاثر السليم لم تمس هنا على الإطلاق.

والملاحظ على اتجاه ليتش الأساسى فى معالجة هذا الموضوع أنه قد ركز على مسألة القواعد المنظمة للسلوك الجنسى، والخروج عليها لكى يوضح كيف أن عدداً متنوعاً من صور التكرار، والقلب (أو العكس) والتنويعات يمكن أن تدعم "رسالة" واحدة متسقة. ويقول عن ذلك: "إننى لا أعنى أن ذلك هو النمط البنائى الوحيد الذى تنطوى عليه تلك الأساطير"[١٠].

ويستطرد المؤلف قائلاً: "على أن طرافة التحليل الذى قدمته لا يكمن فى الحقائق وإنما فى عملية التحليل نفسها. فبدلاً من النظر إلى كل أسطورة كشىء قائم بنفسه له "معناه" الخاص به، يفترض، – منذ البداية – أن كل أسطورة تمثل جزءاً من كيان مركب، وأن أى نمط يظهر فى أسطورة معينة سوف يتكرر، سواء بنفس الصورة أو فى تنويعة عليه، فى أجزاء أخرى من هذا الكيان المركب. ومن ثم يتضح البناء المشترك بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها.

وما إن يرد ذكر أى عدد من الأساطير فى خلفيتها الدينية حتى "يشعر" الإنسان بمثل هذه النماذج البنائية، وينتقل المعنى المراد توصيله كما يوصل الشعر المعنى إلى حد بعيد. وعلى الرغم من أن المستمع العادى لا يكون واعياً كلية بما نقل إليه، فإن "الرسالة" تنقل بمعنى موضوعى تماماً. ولذلك فإذا أمكن إعداد البرامج بشكل سليم، فإن الحاسبات الإلكترونية يمكن أن تؤدى التحليل الفعلى أفضل من أى إنسان بكثير. وعلاوة على هذا يبدو من الواضح أن نفس الأنماط (النماذج) تقريباً تتكرر فى أشد أنواع الأساطير تبايناً. وهذه حقيقة تبدو لى على جانب عظيم من الأهمية السيكلوجية، والسوسيولوجية، والعلمية. فهنا نصادف حقيقة ظواهر واضحة جلية هى تعبير عن وقائع غير ظاهرة وغير مرئية.

(ب) حقيقة سليمان:

يسعى المؤلف فى هذا الفصل الثانى إلى التحقق من حقيقة التناقض فى بيانات العهد القديم عن أصل سليمان. فيبدأ أولاً بتقرير وجود هذا التناقض، ثم يحاول أن يقدم تفسيراً لوظيفة هذا التناقض ودلالته. ومن خلال محاولة تفسير هذا التناقض،

يقنعنا بأن النظر إلى العهد القديم كأسطورة كفيل بأن يفسر هذا التناقض ويجعل له دلالة. ثم ينتقل أخيراً إلى التركيز على نقطتين بالذات فى دراسة هذا التناقض، وسنفصل القول فى تلك الموضوعات على التوالى.

ففيما يتعلق بالتناقض فى بيانات العهد القديم حول أصل سليمان، يلاحظ ليتش أن التوراة ـ من ناحية ـ تحرم الزواج بين اليهود وغير اليهود ـ وخاصة سفر نحميا ـ تحريماً قاطعاً. ولكننا نجد ـ من ناحية أخرى ـ فى سلسة نسب سليمان أن داود من أصل نصف موآبى (أى غير إسرائيلى). فهناك إذن نوع من التناقض فى هذا.

وهنا يميز ليتش بين نوعين من التناقض: تناقض بنائى (وهو عبارة عن تضارب فى المضمون فى أمور جوهرية عظيمة الشأن) وتناقض فى المضمون (وهو عبارة عن عدم اتساق فى التفاصيل القليلة الشأن الواردة فى نسيج القصة). والنوع الثانى من التناقض هو الأكثر انتشاراً. وهو يرجع فى الغالبية العظمى من الحالات إلى تعليقات وتفسيرات محرفة من جانب محررى النص، التى يقحمونها على النص بهدف القضاء على تناقضات تبدو أخطر وزناً وأعظم شأناً. ونجد أن الانحراف الكامل لمثل هذا التضارب هو الذى يجعل هذه النصوص "التاريخية" مادة صالحة للتحليل البنائى. إذ أنه فى ظل مثل هذه الظروف لا يصبح البناء الأساسى للقصة بعد تحت السيطرة الواعية لمحررى النص، ومن ثم يتميز بطابع خاص مميز. وعند هذا الحد لا تصبح القصة مجرد تتابع فى الأحداث، وإنما تتحول إلى دراما حية حقيقية.

وإذا تأملنا الواقع العملى كما تنقله إلينا نصوص العهد القديم وجدناه لا يفرق تفريقاً قاطعاً واضحاً وجازماً بين القريب والغريب، أو بين الإسرائيلى وغير الإسرائيلى. ويقدم ليتش خريطة عامة لتوزيع القبائل فى أرض فلسطين، يخلص من تحليلها إلى أن التمييز بين الإسرائيليين والأغراب ليس تمييزاً محدداً أسود وأبيض، وإنما توجد بين الإسرائيلى "الحقيقى" والغريب "الكافر" سلسلة طويلة من الظلال ومن القرابة المتدرجة. وهنا يتساءل المؤلف كيف يمكن فى ظل مثل هذه الظروف الالتزام بقواعد الزواج من الداخل؟

ثم يتعقب المؤلف التناقض فى صورة أخرى، إذ يخبرنا "التاريخ" أنه كانت هناك مملكتان إسرائيليتان: مملكة إسرائيلية فى الجنوب (مملكة يهوذا) ومملكة ثانية فى الشمال (مملكة إسرائيل). فكيف يتسنى تقبل هذه الحقيقة والعهد القديم يؤكد أن أبناء إسرائيل يجب أن يكونوا شعباً واحداً وليس شعبين منفصلين؟ هل أبناء المملكة الشمالية إسرائيليون حقيقيون أم أغراب؟. الواقع أن النص يراوغ فى

هذه النقطة ولا يقدم إجابة محددة. وإن كنا نلاحظ أن نصوص العهد القديم تضع ـ ضمناً ـ أبناء المملكة الشمالية فى وضع أدنى، بل وتعاملهم فى بعض الأحيان ككفار كلية[١١].

ولكننا نجد البيتين الملكيين يتصاهران دائماً أبداً، ويعامل النص تلك الزيجات كزيجات شرعية، مما يعنى ـ فى هذا السياق بالذات ـ أن الشماليين هم فى النهاية إسرائيليون وأبناء نفس الدين! فهل يمكن إذاً أن نعتبر المملكة الشمالية كياناً شرعياً؟ ولكن التسليم بأمر كهذا ينطوى على تناقض مع ضرورة وحدة البيت المالك الإسرائيلى فى أبناء يهوذا، والأصل الواحد لسليمان وللقدس. فوجود مملكتين يمثل إذن نوعاً من التناقض فى ذاته.

ويخلص المؤلف من استعراض عشرات التفاصيل ـ التى لن يتسع المجال لاستعراضها ـ إلى أننا لو وضعنا تفاصيل النص بجوار بعضها لوجدناه متناقضاً أشد التناقض. **ولا نجد أمامنا سوى "تاريخاً" مليئاً بأحداث عشوائية لها بناء "الأسطورة"، وما تريد أن تقوله الأسطورة ليس هو بالتحديد ما يريد محرروها التعبير عنه واعين. وإنما هى تعبر عن أشياء كامنة وأصيلة فى الثقافة اليهودية التقليدية ككل**[١٢].

وهنا تتضح لنا فائدة هذه النظرة إلى نصوص العهد القديم، فالأسطورة كما أشار ليفى شتراوس من قبل ـ تحاول أن تضع حلاً لأشياء يستحيل حلها فى الواقع، وأن توفق بين متناقضات لا يمكن بغير الطريق الأسطورى التوفيق بينها. وهذا التوفيق أو الحل الوسط خاص بوضع اليهود فى المجتمع. فهم يرغبون فى السيطرة على مجتمع هم فيه أقلية. ومع كونهم أقلية فهم لا يريدون الامتزاج فى هذا البحر الخضم وإلا فقدوا وحدتهم وهويتهم التى هى مصدر قوتهم.

ويستعين المؤلف فى توضيح هذا التناقض الأساسى باستعراض بنائى لمخطط العلاقة الزواجية فى قصص العهد القديم على النحو التالى:

١- تحريم الزنا بالمحارم وارتباطه بقاعدة الزواج من الخارج، كأساس لتكوين اتحادات زواجية بين جماعات متعارضة داخل مجتمع سياسى واحد.

٢- قاعدة الزواج من الداخل كأساس للحفاظ على وحدة الجماعة الدينية. ونلحظ هنا التناقض بين هذه القاعدة ومبدأ تحريم الزنا بالمحارم، أو بين الزواج من الداخل والتسليم بأن المجتمع يتكون من جماعات متعارضة متعادية يؤلف الزواج بينها.

٣- يميز محررو العهد القديم طبقاً لهذا بين الشعب الإسرائيلى وبين غير

الإسرائيليين. ولكننا نجد هنا ـ كما نجد فى الطبيعة ـ فئات وسيطة لا هى إسرائيلية تماماً ولا هى غريبة كلية: كأبناء راشيل، وبيت يوسف، وقبيلة بنيامين...إلخ.

ومن خلال هذا المدخل يحاول المؤلف أن يدرس هذا التناقض بالتفصيل معتمداً على التحليل البنائى للقصة. ويقدم لتحليله هذا بملاحظة أساسية يقول فيها:

"إن التحليل البنائى يتطلب تحديد مجموعة من القصص واستخراج البناء المشترك بينها جميعاً، وبما أن العهد القديم يتضمن عدداً هائلاً من القصص المتميزة التى يمكن من وجهة نظر معينة اعتبارها جميعاً عناصر مجموعة واحدة، فإن التحليل البنائى الكامل يتطلب منا ربط هذه القصص جميعاً معاً. ولكن هدفى هنا محدود عن ذلك بكثير. فكل ما أود أن أوضحه أن التتابع الزمنى لأحداث تاريخ الكتاب المقدس نفسه قد ينطوى على دلالة "بنائية" معينة. ولهذا الغرض فما علىّ إلا أن أختار مجموعة فرعية مناسبة من القصص التى تبدو أكثر صلاحية للتحليل الجزئى. ولاشك أن تحديد نقطة البدء أمر جزافى، فلنبدأ بطرح المشكلة التالية: "ما هو الأساس القانونى لسيطرة سليمان على ملك أرض إسرائيل كلها؟".

بعد هذا يبدأ المؤلف فى تتبع الإجابة على تساؤله الأول عن كيفية اكتساب سليمان حقه هذا. فيستعرض السبل المختلفة لاكتساب الشرعية أو حق السيادة على شئ معين، كالشراء، والوراثة. ويخلص إلى أن الوراثة هى السبيل الوحيد المشروع مشروعية كاملة. وفى ضوء هذه النقطة فإن معرفة سلاسل النسب تصبح ذات أهمية فائقة وحاسمة، فما هى سلسلة نسب سليمان التى تخوله هذا الحق؟.

يتتبع المؤلف سلسلة نسب سليمان كما جاءت فى الإنجيل (سفر متى وسفر لوقا). وهى تعد أربعة عشر جيلاً بين إبراهيم وسليمان مروراً بداود حتى القديس يوسف. ولم يرد فى هذه القائمة كجدات لسليمان سوى أربعة شخصيات من شخصيات العهد القديم. فما هى هذه الشخصيات؟ وما هى السمات المشتركة التى تجمعها بحيث اختارها مؤلف هذين السفرين ليقنع بها المسيحيين اليهود أواخر القرن الميلادى الأول؟

ويخلص المؤلف من عرضه إلى أن قصص هذه النساء تدور جميعاً حول محور واحد، يتركز حول التساؤل عما إذا كان من الممكن لإسرائيلى "نقى" أن ينجب أبناء شرعيين من امرأة غير إسرائيلية، أو العكس إذا كان من الممكن لامرأة إسرائيلية أن تحمل بطفل إسرائيلى بعد معاشرة رجل ليس بإسرائيلى نقى. والإجابة عن السؤالين بالمعنى المحدود هى النفى بالطبع. إلا أن القصص القانونية كتلك المتضمنة فى الزواج الليفراتى (أى زواج أرملة المتوفى بشقيق زوجها) أو فى

المبدأ القائل بأن "ابن البغى لا أب له" تجعل المسألة أقل تحديداً ووضوحاً وأصعب على التحليل القاطع النهائى.

فإذا تساءلنا عن السبب فى إدراج مثل هؤلاء النسوة "المشبوهات" فى سلسلة نسب الملك سليمان، لوجدنا أن الإجابة بالقطع تصبح عديمة المعنى خالية من كل دلالة، فى ضوء الظروف السياسية التى سادت أرض فلسطين بعد ذلك ككيان متميز عن اليهود كجماعة دينية، ولكن إذا أخذنا تلك القصص بمعناها الواسع لوجدناها تتيح القول بأن الملك سليمان ليس فقط سليل بيت يعقوب (إسرائيل)، وإنما هو بنفس القدر سليل بيت "عيساو" Esau "أدوميت" Edomite، بل و"هيث" الكنعانى. معنى هذا أنه الوريث الشرعى لملك كل تلك الأراضى والممالك.

وإذا كان هذا التفسير يمثل نوعاً من المراوغة والتناقض، فإن هذا بالتحديد هو ذلك النوع من المراوغات والتحايلات التى ينطوى عليها "التاريخ الأسطورى"، وذلك إن صحت تفسيرات ليفى شتراوس للأسطورة بوجه عام. كما أن تلك القصص توضح نقطة أخرى أكثر عمومية، "وهى أن الإثم فى الأساطير سمة ذات معنى مزدوج أشد الازدواج تقترب بها من التقوى والورع. فقابيل – الذى ذبح أخاه هابيل – قد أصبح لذلك شخصاً مقدساً يتمتع بحماية الله وعنايته. كذلك البغاء فى الكتاب المقدس، فمع كونه "خطأ" وإثماً، إلا أنه يمثل سبيلاً يسيراً إلى القداسة والورع من خلال التوبة والندم. فقد كانت ثامار، وراحاب، وروث جميعاً بغايا على نحو ما، ولكنهن - مثل مريم المجدلية - قديسات. كذلك العكس يمكن أن يكون صحيحاً أيضاً. فالحماس الزائد فى أداء الواجبات الشعائرية يمكن أن يتحول إلى النقيض فى بعض الأحيان، ويجعل من مؤدى تلك الشعائر آثماً ومخطئاً. ولعلنا لو تأملنا شرور "شاول" عن كثب لوجدناها شديدة الشبه – بشكل غريب – بفضائل داود"[١٣].

بعد ذلك ينتقل المؤلف، بعد أن فرغ من مناقشة الدلالة البنائية لسلسلة نسب سليمان، إلى استعراض النظام البنائى الكامن فى التسلسل الزمنى لأحداث قصة سليمان كما وردت فى الكتاب المقدس. وهو ينتهج فى هذا العرض أسلوب الكشف عن البناء الثنائى للقصة، وما بين هذين العنصرين النقيين من عنصر ثالث وسيط. "ففى الإصحاح التاسع والعشرين من سفر صمويل الأول نجد المقابلة بين "شاول" (من بيت بنيامين) وداود (من بيت يهوذا) ومن ثم المقابلة بين الإسرائيلى والأجنبى. ثم نجد داود (أى بيت يهوذا) يتحالف مع الأجانب" وهكذا[١٤].

وفى نهاية هذا الفصل يقدم المؤلف تلخيصاً بارعاً لنتائج دراسته المستفيضة عن حقيقة سليمان، ويعدد تلك النتائج على النحو التالى:

أولاً: يوضح التحليل أن التتابع التاريخى ـ فى هذه الحالة ـ له فى ذاته دلالة بنائية. وهو أمر يميز تلك الحالة بالذات عن سائر المواد التى تعرضنا لها بالدراسة فى هذا المقال.

ثانياً: أن التحليل قد استفاد استفادة كبرى من التفاصيل المتعلقة بتسلسل النسب وبالأسماء الجغرافية التى وردت فى النص بكثرة. والواقع أن اتجاهات التفسير تتباين حول دلالة هذه الأمور. فعلماء اللاهوت المحدثون، اليهود والمسيحيون على السواء، يفترضون سلفاً بوجه عام أن هذه التفاصيل لم تعد ذات شأن وأنها فقدت كل أهمية ودلالة. هذا بينما كان كتاب القرن التاسع عشر، باحترامهم الزائد لدقة "الحقيقة الإنجيلية" التى لا فساد فيها، يرون أنه من الضرورى تفسير سلاسل النسب هذه عن طريق افتراض وجود ذاكرة شعبية تعى الحركات القبلية القديمة. أما بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا فإن تفاصيل النسب تنطوى على أهمية فائقة. فهو يسلم بأن تفاصيل علاقات القرابة وروابط المصاهرة "لا تتذكر" إلا كتبرير لتأكيد حقوق معينة.

والحالات التى قمت بتحليلها تقدم دليلاً أكيداً على صحة هذا الافتراض. وقد أوضحت فى ثنايا استعراضى لتلك الحالات أن العمليات الفكرية عند مؤلفى وجامعى الكتاب المقدس تختلف عن عملياتنا الفكرية على نحو خاص. وتبدو لى تلك النقطة ذات دلالات كبرى لفهم التاريخ القديم.

ثالثاً: أن هذا النوع من التحليل يستند إلى فرض أولى مؤداه أن النص فى مجموعه يجب أن يعالج كوحدة وكيان كلى مترابط، ويتعارض هذا الموقف تعارضاً حاداً مع منهج الدارسين التقليديين المتزمتين. فإذا صادف هؤلاء الدارسون تكراراً صريحاً أو عدم اتساق ...إلخ فإنه يعتبره دليلاً على فساد النص. وهنا يرى أن مهمته تتمثل فى استخلاص الحقيقة من الزيف، وفى تمييز الرواية القديمة عن رواية أخرى قديمة وهكذا، فالنص فى نظر الدارس التقليدى ليس وحدة وكياناً كلياً، وإنما خليط من الوثائق التى يمكن فصل بعضها عن بعض. ولم أسع فى معالجتى إطلاقاً إلى تحدى هذه القضية... ولكنى حاولت أن أدرس النص كوحدة.. ولو تناولنا النص كوحدة مترابطة فسوف يختفى التمييز العادى بين الأسطورة والتاريخ. فالشرائح التاريخية فى العهد القديم تكون تاريخاً أسطورياً متكاملاً كان بمثابة تبرير لحالة المجتمع اليهودى فى وقت معين، عندما وصل ذلك الجزء من نص الكتاب المقدس إلى مستوى من الاستقرار التقريبى كشريعة دينية[١٥].

(ج) الولادة العذرية

يبدأ ليتش مقاله الثالث المعنون "الولادة العذرية" Virgin Birth بتوضيح المناسبة التى دفعته إلى بحث هذا الموضوع. وهى خلاف علمى بينه وبين البروفسور شبيرو Spiro حول تفسير البيانات الإثنوجرافية التى تدعى أن بعض القبائل البدائية (خاصة بعض قبائل سكان استراليا الأصليين) يجهلون طبيعة الأبوة الفسيولوجية. ومن ثم لا يرون ثمة علاقة بين المعاشرة الزوجية وحمل الأم. وإنما يقدمون لذلك تفسيرات مختلفة ولكن ليتش يرى أن تلك البيانات لا تعنى أنهم يجهلون العلاقة بين المعاشرة والحمل. "فالتفسير الحديث للشعائر التى وردت عنهم يعنى أن فى هذا المجتمع العلاقة بين ابن المرأة وأفراد عشيرة زوجها تنشأ عن الاعتراف العام بروابط الزواج، وليس عن حقائق المعاشرة، وهو وضع طبيعى للغاية"(١٦).

ويربط المؤلف هذه القضية الجزئية بقضية أخرى أعم وأشمل هى الأسلوب المتبع فى إجراء المقارنة الأنثروبولوجية. فهذا الأسلوب يتوقف بدوره على نوع "المعنى" الذى نضفيه نحن على البيانات الإثنوجرافية المتوفرة لدينا.

"فعندما يقرر الباحث الإثنوجرافى أن "أفراد القبيلة س يعتقدون أن ..." فهو بذلك يقدم وصفاً لعقيدة معينة... لشىء يصدق على الثقافة ككل. ولكن البروفسور شبيرو (وجميع ذوى الاتجاه التايلورى الجديد الذين يفكرون مثله) يريدون عبثاً الاعتقاد بأن الشواهد يمكن أن تنبئنا بأكثر من ذلك .. إن العقيدة والطقس (أو الشعيرة) يجب أن يتطابقا مع الاتجاهات السيكولوجية الداخلية لمؤديها. وما علينا إلا أن نفكر فى عادات مجتمعنا لنرى كيف أن الأثر ليس كذلك. ذلك أن نسبة عالية من الفتيات الإنجليزيات يجتزن طقس المرور الذى يتمثل فى أحد احتفالات الزواج الدينية فى كنيسة إنجليزية، ويحدث فى خلال هذا الاحتفال أن يقدم الزوج للفتاة خاتماً ويرفع خمارها، وينثر عليها الزهور، ويعظها القسيس عن أهمية إنجاب الأطفال، وينثر الأرز على رأسها .. إلى آخر ذلك من الممارسات التى تشبه إلى حد ما الممارسات التى وصفها روث Roth عن قبائل نهر التولى Tully السوداء. ولكن كل تلك الممارسات لا تنبئ على الإطلاق عن الحالة النفسية الداخلية للعروس المشار إليها. فلا أستطيع أن استخلص من تلك الشعائر ما تحس به ولا ما تعرفه. فقد تكون ملحدة تماماً وصراحة. وقد تعتقد ـ بدلاً من هذا ـ أن الزواج الكنسى أمر جوهرى بالنسبة لضمان سلامة أولادها فيما بعد، ومن المؤكد أن جهلها بالتفاصيل الدقيقة لفسيولوجيا الجنس قد يكون بنفس درجة وعمق جهل عروس عند سكان استراليا الأصليين. ونلاحظ من ناحية أخرى أن شعائر الزواج الإنجليزية تكشف للملاحظ الخارجى الكثير عن العلاقات الاجتماعية الصورية بين الفئات المختلفة فى ذلك المجتمع، وهو أمر لا يصدق بنفس القدر على السكان

الأستراليين الأصليين[١٧].

ويستطرد ليتش بعد ذلك فى استعراض الاعتبارات العامة التى تنفى عن الشعوب البدائية جهلها بالأبوة الفسيولوجية، مما لا مجال لاستعراضه هنا (صفحة ٩٤ وما بعدها) ويأخذ بعد ذلك فى تحليل أسباب هذا الموقف من جانب العلماء، الذين يرون هذا الرأى من خلال استعراض موقف الدارسين السابقين من قضية "الولادة العذرية" فى المسيحية. وهى مواقف ترجع إلى اعتبار هذه الظاهرة رواسب من ثقافات قديمة "متخلفة"، أو إلى عدم إتاحة أساطير الديانات الراقية للبحث الأنثروبولوجى بمناهجه الحديثة أصلاً.

ويرى ليتش أن الباحثين الذين أدلوا برأى فى تفسير جهل البدائيين للأبوة الفسيولوجية قد تأثروا فى ذلك بالدراسات النظرية التطورية السابقة حول مختلف نظم الحياة. ومن تلك دراسات ماك لينان ولويس مورجان. وخاصة ربط ماك لينان بين الشيوعية الجنسية ونظام الانتساب للأم من ناحية، وبين هذا النظام الأمومى والجهل بالأبوة الفسيولوجية. ومن ثم فإن الباحثين بعد ذلك يلتمسون هذا الجهل بالأبوة الفسيولوجية حينما وجه نظام الانتساب للأم[١٨].

وأخيراً يتصدى المؤلف فى الجزء الباقى من المقال، لتحليل الاعتقاد فى الولادة العذرية مستهدياً فى ذلك بموقف عام حدده بوضوح: وهو أن الأنثروبولوجى يهتم أساساً بالبحث عن أوجه الاختلاف بين حياته (الراقية) وحياة الشعوب الأخرى (البدائية). ولكن ليتش نفسه يهمه من هذه المقارنة، استخلاص أوجه التقارب والشبه بين حياتنا ومعتقداتنا وحياة ومعتقدات أولئك "البدائيين".

أبرز القضايا المنهجية والعامة التى يثيرها الكتاب

لعل القيمة الحقيقية لهذا الكتاب لا تتمثل فيما قدمه من دراسات ومشكلات محددة مشخصة (على أهميتها الكبرى وطرافتها كما أوضحنا) بقدر ما تتمثل فيما أثاره من قضايا ذات طبيعة منهجية أو ذات طبيعة عامة. فقد أكد بوضوح البناء الثنائى للأسطورة (وقد عرضنا لمناقشة هذا الموضوع فى سياق حديثنا عن مقاله الأول). وناقش باستفاضة منهجه فى التحليل البنائى وما يرتبط به من مشكلات تعدد النصوص، وصيغها المعتمدة، وهى مشكلة ذات وزن خطير لكل من يتصدى لدراسة الأدب الشعبى بأنواعه جميعاً. وتعرض كذلك للفرق الجوهرى والمهم بين أسلوب المقارنة على أساس المضمون، والمقارنة على أساس البناء، ودلالة ذلك بالنسبة للتحليل البنائى الذى يقدمه. وقيمة هذا التمييز أنه يغير نظرة الباحث تغييراً أساسياً إلى تفاصيل الأسطورة أو الأساطير موضوع الدراسة، وإلى تباين تلك

التفاصيل من رواية لأخرى.

وعلاوة على تلك المشكلات الهامة أثار المؤلف بعض مشكلات تطبيق المنهج البنائى عند شتراوس، وعلاقة ذلك بتحليلاته التى يقدمها، ونوع المادة التى اختارها لهذا التحليل. كذلك تعرض لمشكلة تنوع وتكرر روايات الأسطورة الواحدة، وحاول أن يقدم جهداً أصيلاً فى تحديد فوائد منهج التحليل البنائى وقيمته العلمية التى تبرر ما يبذل فيه من جهود.

ولما كان المقام لا يتسع لاستعراض تلك القضايا والمشكلات جميعاً، فسوف نقتصر فيما يلى على مناقشة القضايا والموضوعات الثلاثة الأخيرة.

(١) مشكلات تطبيق المنهج البنائى عند شتراوس

أشار بعض المعلقين المحدثين على مؤلفات ليفى شتراوس إلى شئ قد يبدو نوعاً من عدم الاتساق بين نظريته وتطبيقاته لتلك النظرية، فليفى شتراوس لم يقدم لنا كتابه **التفكير البدائى** على أنه تصوير للتفكير البدائى فى خصوصيته، وإنما قدمه لنا باعتباره أسلوباً أساسياً فى ترتيب العالم وتنظيمه بوسائل التعبير اللفظى. وقد تكون إلى جانب هذا الأسلوب أنواع أخرى من المنطق، ولكن البنائية تدعى أنها تعبير عن الطابع العام للنفس والعقلية البشرية أينما وجدت وأنى وجدت، من ثم كان من الواجب أن تثبت وجودها فى كل فرع وفى كل مستوى من مستويات الثقافة، وفى كل نوع من أنواع المجتمعات، بدائياً كان أو متقدماً.

ولكنا نلاحظ أنه عندما يتصدى ليفى شتراوس لعرض منهجه بالتفصيل ـ كما فعل فى كتابه **الأبنية الأولية للأبوة** أو أحدث من ذلك فى كتابه ذى العنوان الطريف **النيئ والمطبوخ** ـ فإنه فى عرضه هذا يقصر اهتمامه على الأنساق الشديدة البدائية التى لا تتوفر لدينا عنها سوى شواهد إثنوجرافية ضئيلة كل الضآلة وتنعدم أى بيانات تاريخية عنها كلية. وقد تساءل نقاد شتراوس ـ وخاصة بول ريكور Paul Ricoeur ـ عما إذا كان النجاح البارز الذى أحرزه منهج ليفى شتراوس راجعاً إلى نوع المادة التى طبق عليها قبل أى شئ آخر. ففيما يتعلق بتفسير الأساطير لاحظ ريكور، أنه على الرغم من أن ليفى شتراوس قد بدأ شرح أسلوبه المنهجى بالاستعانة بأسطورة أوديب، فإنه لم يعد بعد ذلك إطلاقاً للتصدى لتفسير أى أساطير مأخوذة من مجتمعات تاريخية من مجتمعات الحضارة الغربية. فنجد أن جميع تحليلاته التفصيلية التى أعقبت ذلك قد دارت حول أساطير من النوع "التوتمى" من بيئات موغلة فى البدائية. أى من أساطير تتميز بالخلط الواضح بين الكائنات البشرية والحيوانات، ولكنها تتصف بالافتقار كلية إلى أى بيئة ذات تتابع زمنى تاريخى واقعى أو خيالى. ويرى ريكور أنه قد يكون هناك ثمة تناقض

جوهرى بين الأساطير التوتمية التى من هذا النوع، وأساطير الشعوب المتحضرة. وهكذا نجد أن التفسير التقليدى فى كل من اليهودية والمسيحية قد استند إلى فرض مؤداه أن الكتاب المقدس نفسه يؤلف تاريخاً مقدساً، يعتبر عنصر التتابع الزمنى محوراً أساسياً من محاوره. وينظر رجل اللاهوت إلى الكتاب المقدس على أنه سجل تتجلى فيه إرادة الله خلال عمليات التاريخ. على أننا لا نستطيع هنا أن نفصل أهمية الرسالة الأسطورية ودلالتها عن التسليم بأن تلك الأحداث تجرى وفق تتابع تاريخى معين. وبغض النظر عن مصدر بعض القصص الواردة فى الكتاب المقدس، فإن الأسلوب الذى تم به التأليف بينها قد أضفى عليها وحدة معينة. فهى ليست مجرد "مجموعة من القصص" وإنما هى عبارة عن قصص تكون تاريخاً مقدساً، وهذا العنصر التاريخى بالذات هو الذى يضفى على العهد القديم قيمته كرمز لوحدة الشعب اليهودى.

وهنا يتساءل المؤلف تساؤلاً نراه محقاً فيه: كيف يمكن إذاً ارتباط هذا التتابع الزمنى الجوهرى للتفسير التقليدى بتزامن التحليل البنائى؟ ويرد ليتش على هذا التساؤل الأساسى بأن الأسطورة الحق تفتقر إلى عنصر التتابع الزمنى بمعناه الدقيق المحدد، فالبداية والنهاية يجب أن تفهما وتحسا فى نفس الوقت. ولا يمكن تبين أهمية أى موضوع إلا من خلال العلاقة القائمة بين العناصر المكونة للقصة. والتتابع هنا ليس إلا عملية إعادة ترتيب متصلة لبعض العناصر المتوفرة فعلاً منذ البداية.

ومن هذه الناحية فإن تحليل ليفى شتراوس لتتابع الأسطورة يقترب اقتراباً شديداً من تحليل فرويد لتتابع الحلم، ومن اللافت للنظر والعجيب فعلاً أن الأحداث الواردة فى الحكايات الأسطورية لسكان استراليا الأصليين توصف صراحة بأنها قد وقعت فى "الحلم". ولعل هذا الوصف أن يوضح بحق السياق الزمنى لجميع الحكايات الأسطورية تقريباً التى تصدى ليفى شتراوس لتحليلها بنائياً حتى الآن.

أما فيما يتعلق بالرد على انتقادات ريكور فقد رد ليفى شتراوس بأن الحذر العلمى يتطلب ضرورة التقدم ببطء وتدريجياً فى طريق التحليل. إلا أن اقتصاره حتى الآن على تطبيق منهجه على ظروف موغلة فى البدائية، لا يجب أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن هذا المنهج غير قابل للتطبيق على ظروف أكثر تقدماً ورقياً. كما رد شتراوس نفسه بأن إدموند ليتش (مؤلف كتابنا هذا) قد أثبت كفاءة هذا المنهج فى التطبيق على قصص الكتاب المقدس، خاصة قصص سفر التكوين، وإن كان شتراوس نفسه يلتزم الحذر فيما يتعلق بتقييم نتائج هذه التحليلات. بل إن شتراوس قد ذهب إلى مدى أبعد فى التحفظ على أعمال إدموند ليتش، إذ قرر أن أساطير

العهد القديم قد تعرضت "للتشويه" من خلال العمليات الفكرية الراقية التى أقحمها محررو الكتاب المقدس. ومن ثم فإنه يعتقد أن أى تحليل بنائى لمثل هذه القصص سوف يكون بمثابة تضييع للوقت بدون طائل.

ويرد المؤلف على ذلك قائلاً: "الواقع أننى يجب أن اعترف بأننى لا أستطيع أن أفهم تماماً الأساس الذى بنى عليه شتراوس رأيه هذا. ولعل رأيه هذا يرتبط بقضيته العامة التى تقول إن المجتمع عبارة عن كيان كلى يتلخص جوهره فى بناء معين. ويتجلى هذا البناء فى أشكال مختلفة، كالأسطورة، والطقس، وقواعد الزواج، والقواعد القانونية ...إلخ. ومن الطبيعى أن تتباين تلك الأبنية جغرافياً من مكان إلى آخر، وزمانياً من زمان إلى زمان. ويتحول البناء إلى بناء قريب من خلال التباين الجدلى لعناصره المكونة له. وستتوزع تلك التنويعات الجدلية لنمط بنائى معين بطريقة عشوائية عبر المكان وعبر الزمان، فإذا كان هذا البناء ينطوى على "رسالة" معينة، فإنها لا تكون بذلك رسالة موضوعية بشكل واع من جانب أى فرد معين، وإنما تكون ثمرة النسق البنائى كله، ولكنا نلحظ على العكس من ذلك أن تفسير أى نمط بنائى سوف يعتمد على توزيع عشوائى لعناصر النسق الأكثر سطحية من حيث المعنى. وبرغم ما ينطوى عليه هذا من تناقض، خاصة فى التعبير عنها بتلك العبارة شديدة الإيجاز، إلا أنها تتفق مع أسس نظرية الاتصال التى انصهرت منذ أمد بعيد انصهاراً كاملاً فى نظريات علم اللغة العام.

ولذلك فعندما يقول ليفى شتراوس إن نصوص الكتاب المقدس قد تعرضت "للتشويه"، فلعله يقصد بذلك أن العمليات الفكرية لجامعى ومحررى الكتاب المقدس قد سارت فى اتجاه مخالف للتأثيرات العشوائية غير الفكرية لبناء الثقافة اليهودية القديمة، الأمر الذى جعل تلك الأخيرة تستعصى على الفهم.

ويشير ليتش إلى أنه يعتقد أن ليفى شتراوس سوف يرفض بالتأكيد أى تفسير بنائى لنصوص الكتاب المقدس على أى أساس آخر خلاف هذا. فعناصر أى أسطورة ـ أو رموزها ـ لا يكون لها فى التحليل البنائى أى معنى خاص فطرى كائن فيها. فالعنصر لا تكون له أى دلالة إلا من خلال وضعه فى البناء الكلى وفى ضوء علاقاته بعناصر المجموعة الأخرى كلها. وهكذا نستطيع أن نقارن أسطورة بأخرى ونقارن الأوضاع المتباينة التى تشغلها تلك العناصر داخل كل منها، والعلاقات المتبادلة بين تلك العناصر المختلفة. ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك دون أن نأخذ فى اعتبارنا السياق الإثنوجرافى الكلى الذى تعيش فيه تلك الأسطورة وتشير إليه وتدل عليه. وهو أمر أكده شتراوس نفسه من قبل.

ويلخص ليتش رأيه فى موقف شتراوس هذا بأنه مفرط فى الحذر، وبرغم

ذلك فسوف يواصل العمل فى تطبيق منهج ليفى شتراوس فى التحليل البنائى فى مشروع لم يبد شتراوس نفسه حماساً شديداً له[١٩].

(ب) مشكلة تنويع وتكرار روايات الأسطورة الواحدة

يطرح المؤلف هنا إحدى القضايا التى تهم دارس الاتصال ودارس الأساطير (أو الأدب الشعبى، والفولكلور بصفة عامة) "ألا وهى تنوع وتكرار روايات نفس الأسطورة، وكذلك نفس الحكاية الشعبية".

فيبدأ بعرض وجهة نظر مهندسى الاتصال فى تحليل هذه المشكلة وهم يرون أن المشكلة تثور عندما يريد شخص معين (هو المرسل) أن يبعث برسالة مرموزة إلى شخص آخر (هو المستقبل) فى ظل خلفية تداخل معينة (هى الضوضاء مثلاً). فالإعلام يشير من ناحية إلى درجات الاختيار المتاحة للمرسل لفك رموز رسالته، ويشير من ناحية أخرى إلى درجات الاختيار المتاحة للمستقبل لتفسير الشىء الذى يتلقاه (والذى يتكون بالضرورة من الرموز المنقولة أصلاً علاوة على الضوضاء المشار إليها). ففى مثل هذا الموقف يكون الإطناب الشديد عاملاً فعالاً فى تصويب الأخطاء التى تحدثها الضوضاء فى مادة الرسالة المنقولة.

أما بالنسبة لتفكير الإنسان المؤمن فإن الأسطورة تحمل إليه رسالة هى كلمة الله. والإطناب بالنسبة لهذا الإنسان عامل فعال فى تأكيد الحقيقة التى يؤمن بها. أما الأسطورة الوحيدة الفريدة فأقرب إلى الرسالة المختلطة اختلاطاً سيئاً مشوشاً بالضوضاء المشار إليها. وتجد حتى أكثر المؤمنين يقيناً وقد داخله شئ من الشك فى تحديد ماهية المضمون الذى تنقله إليه الأسطورة تحديداً دقيقاً. أما فى حالة الإطناب والحشو الكثير، فتجد المؤمن قادراً على الإحساس بأن كل رواية من الأسطورة ـ حتى وإن اختلفت فيما بينها فى بعض التفاصيل ـ تؤكد فهمه وتدعم فى قلبه المعنى الجوهرى لسائر الروايات.

أما نظرة دارس الأنثروبولوجيا إلى تلك المشكلة فيرى المؤلف أنها تختلف عن ذلك. فهو لا يأخذ بداءة بفكرة وجود مرسل إلهى لرسالة ما تحويها هذه الروايات من الأساطير. ولا يرى إلا أن هناك أكثر من مرسل. أى أكثر من مصدر صدرت عنه هذه الروايات. وتصبح وظيفة الإطناب هنا العمل على زيادة المعلومات، أى عدم يقين الوسائل المتاحة لحل رموز الرسالة. ويفسر لنا هذا الوضع الأمر الذى يعتبر بالقطع أغرب الظواهر الدينية على الإطلاق، وأعنى به الانتماء العاطفى المتحمس لمعتقدات طائفة أو مذهب دينى معين. ثم نجد طائفة متكاملة من الأساطير التى تنتشر بين أبناء الديانة المسيحية جميعاً مثلاً، بحيث إننا نجد من الأمور الملفتة أن أفراد كل طائفة مسيحية يستطيعون إقناع أنفسهم بأنهم

وحدهم الذين يملكون سر الحقيقة التى أوحى الله بها. ومن شأن القضايا المجردة لنظرية الإعلام أن تباعدنا على فهم هذا التناقض الذى أشرنا إليه.

(ج) فوائد منهج التحليل البنائى

بعد ذلك يطرح المؤلف تساؤلاً هاماً وطريفاً عن جدوى استخدام هذا المنهج، ما هى على وجه التحديد فوائد التحليل البنائى فى دراسة الأدب الشعبى بصفة عامة والأساطير على وجه الخصوص؟ لماذا نرهق أنفسنا بعمليات المقارنة البنائية بين أنماط الحكايات والأساطير المختلفة، وما هى دلالة إدراك الشبه أو الاختلاف بين أبنية الحكايات؟.

يمهد المؤلف لإجابته عن هذا التساؤل الأساسى، بالقول بأنه لا توجد فى الواقع فوائد عملية محددة يمكن إيرادها كرد مباشر على هذا التساؤل، ففائدة استخدام هذا المنهج فائدة جمالية فى المقام الأول. وهو يقارن هنا متعة الباحث الذى يستخدم منهج التحليل البنائى، بمتعة رجل الرياضيات الذى يشعر أن حلاً ما لمسألة معينة أكثر "وجاهة" و"سلاسة" من حل آخر "غير وجيه" لنفس المسألة. ولذلك فإن جدوى التحليل البنائى لا يمكن أن تقيم من خلال منظور ضيق على أساس أى معيار عملى، كأن نتساءل "هل يؤدى هذا الاتجاه فى البحث إلى أى نتيجة مفيدة؟ ويؤكد ليتش أن إبراز "سلاسة" "العمليات اللاشعورية للعقل الإنسانى" هو قيمة فى ذاته، حتى وإن اختلفنا فيما بيننا عن طبيعة الدور الذى تؤديه تلك العمليات العقلية الإنسانية.

ولكنه ينتقل بعد هذا التمهيد الطريف إلى الرد العملى المباشر عن هذا التساؤل عن جدوى التحليل البنائى. فيقول إن اكتشاف نمط بنائى موحد فى مجموعة من البيانات الإثنوجرافية، من شأنه أن يؤدى بنا إلى المقارنة بين أشياء كان يستحيل علينا إجراء مقارنة بينها فيما مضى. كما أنه يدعونا إلى طرح مزيد من التساؤلات من نوع جديد على مستوى ملموس أكثر واقعية من الدراسة الإثنوجرافية. ويضرب مثالاً على ذلك بالإشارة إلى قصة تضحية "يفتاح الجلعادى" بابنته[٢٠]. وكذلك إلى قصة فداء إسحق (على خلاف قصة الفداء فى القرآن الكريم التى تنص على أن إبراهيم قدم ابنه إسماعيل وليس إسحق للذبح). ويلاحظ المؤلف أن التوفيق الشديد فى التفاصيل الجغرافية للقصتين توضح أن هناك على الأقل مكانين مختلفين يسميان "مذبح" فى نصوص التوراة. ولكن النظرة البنائية ستقودنا بعد إدراك تلك الحقيقة إلى محاولة التعرف عما إذا كانت هناك أى عناصر مشتركة بين هذين المكانين، وعما إذا كانت تربطهما بالقدس أى رابطة ما خلاف عمليات التبديل والتغيير فى السرد الأسطورى.

ولكن ليتش ينتقل من هذا المستوى العام الشامل فى الكلام عن فوائد التحليل البنائى إلى مستوى أكثر تحديداً وأكثر تشخيصاً، ألا وهو أهمية التحليل البنائى للتتابعات الزمنية. فيشير إلى القضية التى أثارها ريكور Ricoeur وهى أن نص الكتاب المقدس ـ كما هو أمامنا ـ عبارة عن تاريخ زمنى، وليس مجرد أسطورة لا ترتبط بزمان معين. فما هى صلة هذه النقطة بموضوعنا؟

الواقع أن حقائق الموضوع على جانب كاف من الوضوح، فعلاوة على ما يحويه الكتاب المقدس من حديث عن القوانين والعادات القبلية ومواعظ الأنبياء، فإن المحور الأساسى للتوراة يقدم إلينا كما لو كان تاريخاً للشعب اليهودى منذ بدء الخليقة وصولاً إلى عصر عزرا ونحميا. كما أنه من الأمور الواضحة كل الوضوح أن العهد القديم يحوى بين دفتيه مواد أخذت من مصادر متباينة ومتنوعة كل التنوع، ثم صهرت مع بعضها وألف بينها على نحو معين فى قصة واحدة متكاملة من خلال عملية تحرير ماهرة وربما متكررة. على أن هذا ليس مثيراً فى ذاته.

فالواقع أن معظم هذا الكلام يمكن أن يقال عن أى كتاب تاريخ من أى نوع، سواء كان التاريخ الذى يتحدث عنه الكتاب حقيقياً أم كاذباً، أو مختلفاً كلية. فقد حدثت بالفعل فى الماضى أحداث ووقائع لا تكاد تقع تحت حصر. ولكن شريحة صغيرة فقط من تلك الوقائع العديدة هى التى وتصف بأنها "تاريخ". وتتمثل العملية التى يتم بمقتضاها الاختيار مزيجاً مركباً من الصدفة البحتة والمصلحة المقصودة الهادفة لمحرر هذا الكتاب، ولكن النتيجة النهائية التى تخرج فى آخر المطاف تمثل شيئاً جزافياً تماماً، فقد احتلت الأحداث السياسية مكانة مؤثرة فى السجلات التاريخية، لأن صفوة الناس فى كل مكان وزمان كانوا يؤمنون إيماناً راسخاً بأهمية السياسة. ولكن هذا الحكم ليس فى الواقع سوى حكماً قيمياً، فإذا كان مؤرخوا الممالك القديمة قد كتبوا عن أمور أخرى، فإننا لا نجد حديثهم عن تلك الأمور أقل أهمية من حديثهم عن السياسة.

فالسؤال الهام الذى يوجهه دارس علم الاجتماع إلى نفسه فيما يتعلق بالتاريخ وفيما يتعلق بالأسطورة على السواء هو: "لماذا وردت هذه الواقعة بالذات (وليست أى وقائع أخرى) فى القصة بهذا الشكل بالذات (وليس بأى شكل آخر)؟ ولا يكفى رجل الاجتماع أن يقنع بالإجابة التقليدية للمؤرخ على هذا التساؤل وهى: "لأن ذلك هو ما حدث فعلاً"، وذلك ببساطة لأنه قد حدثت فعلاً أمور أخرى كثيرة مما لا ذكر له فى القصة على الإطلاق، فما هى علة ذلك.

ولكن الباحث ذا الاتجاه البنائى له إجابة من نوع خاص على هذا النوع من

التساؤلات. فهو يرى أن دلالة الموضوعات (العناصر) الفردية فى أى نوع من القصص تكمن فى طريقة ترتيبها فى نمط معين. فالشىء الذى يلفت انتباه الباحث البنائى ليس هو مضمون أى قصة معينة، وإنما اختلاف نمط قصة معينة عن قصة أخرى. كذلك يجب أن ينطلق هذا المبدأ على القصص التى تسمى "تاريخاً" تماماً كما ينطبق على تلك التى تسمى "أساطير".

ويعتقد أى إنسان شريف يكتب تاريخاً أن ما يكتبه حقيقى وواقع، بل قد يعتقد فى حالة التاريخ الدينى بأنه فيما يكتبه إنما هو يصدر عن وحى من الله. ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعتقد أن ما يكتبه هو الحقيقة الكاملة. فذلك الذى يسجله على أنه حقيقة واقعة ليس سوى ذلك الجزء من الكل الذى يعتبره ذلك المؤرخ هاماً. ومن الواضح أن مضمون تلك الأهمية التاريخية يمكن أن يختلف اختلافاً كبيراً من مكان لآخر ومن عصر لآخر. وقد بات من الأمور التى نتفق عليها جميعاً أن علينا لكى نفهم أى كتاب تاريخى معين أن نعرف أولاً شيئاً عن اهتمامات واتجاهات آخر من تولاه بالكتابة أو التحرير. مع ملاحظة أن المحررين ليسوا مؤلفين. فمعظم المحررين يكنون احتراماً كبيراً للنصوص التى يريدون تناولها بالتنقيح أو الترجمة أو الشرح أو غير ذلك من صور التحرير. ويصدق ذلك بصفة خاصة على رجال الدين الذين يتصدون لتحرير النصوص الدينية. ولكنا نلاحظ بالرغم من ذلك أن إعادة ترتيب عناصر الموضوع، وما يضاف إليه من تعليقات وحواشى، وما يجرى عليه من تنقيحات وغير ذلك مما يجريه المحرر على النص، إنما يعكس بالضرورة الاتجاهات الخاصة لعصره أكثر مما يعكس اتجاهات ونوايا سابقيه.

ويقول ليتش إننا إذا نظرنا إلى العهد القديم من هذا المنظور ـ أى ككتاب تاريخى تعرض لتنقيحات عديدة ـ فإننا يجب بالضرورة أن نعتبره تجميعاً لمجموعة من الوثائق القديمة والحديثة، ألف بينها فى النهاية مجموعة من المحررين الذين يشتركون فى الاتجاهات العامة لمؤلفى سفرى نحميا وعزرا[٢١].

تعليق

لعل بعضنا يحس نوعاً من الصدمة من الأسلوب المتحرر الموضوعى الذى عالج به إدموند ليتش موضوعه، وما فى هذا الأسلوب من حرية فى تناول النصوص الدينية بالتحليل والتفسير، وقد سبق أن جلبت عليه هذه النزعة اتهامه "بالوضعية السوقية" Vulgar Positivism – على حد تعبير البروفسور كلينورد جيرتز Geertz. وقد رد هو نفسه على هذا الاتهام بأنه سعيد بأن يوصف بالوضعية.

فالوضعية تعنى أن البحث العلمى الجاد يجب أن يلتمس أسباب الوقائع المدروسة من مصدر خارجى، وإنما ينبغى أن يقتصر على دراسة العلاقات القائمة بين الوقائع القابلة للملاحظة المباشرة. فالوضعيون ـ سواء كانوا سوقيين أو غير سوقيين ـ يُنموّن عادة عن معرفة بالموضوع الذى يتكلمون عنه على خلاف غيرهم. وأنه يعتبر لذلك أن أثمن ما فى دراساته تلك هو منهجها قبل أى شئ آخر.

ولعل أبلغ رد على هذه النقطة أن ليتش كان فى معالجته ـ فى هذا الكتاب وغيره ـ أكثر إنسانية وأكثر خيرية من مهاجميه. فتحليلاته، بالشكل الذى عرضناها به هنا، خطوة تقدمية إلى الأمام فى سبيل تصحيح النظرية التقليدية إلى الشعوب التى اعتاد الأنثروبولوجيون ـ ومنهم صاحب الاتهام ـ أن يطلقوا عليها اسم "بدائية" و"همجية" إلى آخر ذلك من صفات محقرة.

فالتركيز على شكل العمليات الفكرية، وعلى العلاقات البنائية التى تربط الجزيئات المختلفة، والنظام الذى تتابع وفقاً له تلك الجزئيات، قد جعل الكلام عن المضمون يتقهقر إلى مركز متأخر، بل جعله عديم الفائدة أو حتى خاطئاً فى بعض الأحيان. وقد لمسنا ذلك الموقف بوضوح فى دفاع ليتش الحار عن البدائية فى قضية اتهامهم بجهل كل شئ عن الأبوة الفسيولوجية.

وبذلك يختفى الكلام عن "العقلية البدائية" و"الأسلوب البدائى فى التفكير"...إلخ. طالما أن العمليات والعلاقات البنائية واضحة ومتقاربة عند الناس سواء كانوا بدائيين أو متقدمين. ولا شك أن فضل ليتش فى تحقيق هذه النتيجة أكبر من أى مفكر بنائى آخر. فهو صاحب الفضل فى نقل مستوى التحليل البنائى من الجماعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، كما نرى فى كتابه هذا الذى يطبق فيه منهج التحليل البنائى على أساطير الكتاب المقدس.

ولقد كان نجاح ليتش فى هذه المهمة بمثابة رد مباشر على الدعوى التى تقول إن المنهج البنائى لا يصلح للتطبيق إلا على حكايات البدائيين، ودليلهم على ذلك أنه لم يطبق إلا على هذا النوع من الحكايات فعلاً. وقد أولينا تلك النقطة عنايتنا فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل.

ولعل تلك المحاولات الناجحة تحفزنا إلى الإقدام على تطبيق المنهج البنائى فى دراسة القصص العربية ومختلف أنواع الأدب الشعبى العربى، مع ملاحظة أن المقارنات البنائية ستكون فى هذه الحالة أكثر يسراً بسبب تقارب الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية. وستكون تلك الدراسات، فوق قيمتها فى الكشف عن الملامح الحقيقة لتراثنا الشعبى الأدبى، ذات نفع كبير فى إجراء المقارنات البنائية لمختلف عناصر الأدب الشعبى على المستوى العالمى الكبير، خاصة وأن

هناك عدة مشروعات تجرى الآن على المستوى العالمى لوضع برامج لدراسات مقارنة لبعض العناصر البنائية لأنواع الأدب الشعبى على الحاسبات الإلكترونية. ومشاركتنا فى مرحلة وضع البرامج والتخطيط لتلك المشروعات أمر حيوى ولازم قبل أن يفوت الوقت وتضيع على تراثنا فرصة نادرة لاستكشاف أبعاده الفنية.

ولا شك أن تبنى دراسات الأدب الشعبى لهذا المنهج البنائى فى بحوثها، سيتيح فى نفس الوقت التوصل إلى قدر من الموضوعية على المستوى الثقافى العام، فوق الثقافات المختلفة وخارج نطاق تلك الثقافات. فهذه النظرة تمهد الطريق أمام استخدام الرياضيات والمنطق الرمزى فى الدراسات الأنثروبولوجية. فحتى الآن ظلت مصطلحاتنا ومفاهيمنا الشائعة المتداولة قاصرة بالفعل، فهى ليست سوى نتاجاً لمفاهيمنا ومقولاتنا الاجتماعية الخاصة بثقافتنا نحن، عاجزة عن وصف خبرات ووقائع اجتماعية شديدة التباين والتنوع فيما بينها، وبذلك أصبح الطريق مفتوحاً أمام الدارس، لا لكى يتجاوز قيم جماعته ومجتمعه، وثقافته فحسب، وإنما لكى يتجاوز أسلوبه التقليدى فى التفكير. وهو أمر أقل ما يوصف به أنه ثورة فى عالم الفكر.

وأخيراً فقد تردد أكثر من مرة توجيه الاتهام للبنائية بأنها تغفل البعد التاريخى، وتغفل السياق الاجتماعى والثقافى العام، أو تتجاهل ربط موضوعها الذى تدرسه بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية العامة.

وقد تكفل أنطون شاهين[٢٢] بالرد على النقطة الأخيرة فيما يتعلق بالبنائية اللغوية حيث يقول: "... إذا كان من الصائب أن كل مجتمع هو عبارة عن نظام يطرأ عليه تغييرات داخلية مستمرة لا هوادة فيها، فلابد من أن نقرر كما يقول البنيويون، من أن تغير العلاقات والإشارات والرموز وتبدل المعلومات وغيرها فى هذا المجتمع، ينبغى أن يلقى أهمية كبرى لاتساعه وشموله جوانب المجتمع المتغير، وهنا نلمس الطفرة البنيوية فى مجالها اللغوى إلى مجالات حياتية أخرى، إذ أنها تستنتج مما تقدم مبدأها المنهجى الأساسى ذاهبة إلى أن التغييرات الباقية التى تنال المجتمع، المتعلقة بالخبرات والخدمات (التحولات الاقتصادية) والمتعلقة بصلات القرابة، ينبغى أن تترجم مباشرة أو غير مباشرة من خلال التغيير الطارئ على اللغة".

وقد أكد ليتش فى مقاله الثانى ضرورة مراعاة السياق الاجتماعى والثقافى العام عند القيام بأى تحليل بنائى لأى تراث أسطورى لدى أى شعب من الشعوب، وأورد فى هذا الصدد عبارة اقتبسها من ليفى شتراوس تدعم هذا الموقف وتلح عليه بدرجة أقوى.

وأخيراً وليس آخراً فقد أوضح العالم الروسى ميليتنسكى Meletinsky فى مقاله المعنون **الدراسة التنميطية البنائية للفولكلور**[٢٣] أوضح بكل جلاء أن بنائية ليفى شتراوس لا تتجاهل البعد التاريخى فى دراستها، على خلاف ما كان شائعاً من تعارض بين الاتجاه التاريخى والاتجاه البنائى.

وختاماً فنحن بصدد دراسة عظيمة تستمد عظمتها من دقة تحليلاتها وإجادتها دراسة موضوعها المحدد الذى اختارته، ومن تفوقها المنهجى. وقد حاولنا فى عرضنا أن ننصف المؤلف، بأن تناولنا فى عرضنا الإسهامات المنهجية العامة التى قدمها بنفس القدر من العناية التى تناولنا به دراسته لموضوعه المحدد، فقد أسدى إدموند ليتش بكتابه هذا خدمة جليلة للاتجاه البنائى، وللدراسات الأنثروبولوجية بعامة، ولدراسة أساطير الكتاب المقدس فى ضوء منهج جديد. ونرجو أن تكون هذه الدراسة دعوة للقارئ العربى ليزداد اهتماماً بهذا المنهج الجديد فى الدراسة ليكون أكثر قدرة على ملاحقة تقدم العلم الإنسانى فى العالم.

المراجع

(١) انظر حول هذا الموضوع، دكتور محمود فهمى حجازى، أصول البنيوية فى علم اللغـة والدراسات الإثنولوجية، مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريـل ١٩٧٢، ص ص ١٥١-١٨٠. وكذلك محمد الجوهرى، سفر التكوين كأسطورة، مقال بمجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، العـدد الثـانى، يوليـو ١٩٧٤، ص ص ٢٤٦-٢٥٤. وأنطون شاهين، البنيوية واللاعقلانية، مقال بمجلة المعرفـة، العـدد ١١٦، تشـرين الأول (أكتوبر) ١٩٧١، ص ص ٧١-٨٥. وأخيراً دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ١٢٧-١٣٣.

(٢) Jolles, André, Einfache, Formen, Berlin, ١٩٣٠.

(٣) Propp, Vladimir, Morphology of the Folktale, English Translation, ١٩٥٨.

(٤) Dundes, Alan, The Morphology of North American Indian Folkatles, ١٩٦٤.

(٥) انظر، دورسون، المرجع السابق، ص ص ١٢٨-١٢٩.

(٦) ليفى شتراوس فى مقاله "التحليل البنائى فى علم اللغة والأنثروبولوجيا"، الذى نشـر لأول مرة فى إحدى المجلات اللغوية الأمريكية، ثم أعيد نشـره فـى كتـاب شـتراوس الشـهير "الأنثروبولوجيا البنائية" الذى طبع بالفرنسـية (١٩٥٨) والإنجليزيـة والألمانيـة (١٩٦٩). والنص نقلاً عن مقال محمود فهمى حجازى، المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٧) دورسون، المرجع السابق، ص ص ١٣٢-١٣٣.

(٨) Edmund Leach, Genesis as Myth and other Essays. Cape editions, London, ١٩٦٩.

وانظر مقالنا عن هذا الكتاب الذى سبقت الإشارة إليه.

Edmund Leach واحد من ألمع علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين المعاصرين، ولـد فـى بريطانيا عام ١٩١٠، ودرس الرياضيات والعلوم الميكانيكية فى جامعة كيمبـردج، وحصـل على درجة الليسانس فى الآداب من تلك الجامعة عام ١٩٣٢، والتحق بخدمة الحكومـة بعـد تخرجه من الجامعة، حيث اشتغل عدة سنوات فى الصين عاد بعدها إلى إنجلترا، حيث شرع فى دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية على كل من مالينوفسكى وريموند فيرث، واستعد فـى إطار دراسته هذه للقيام برحلة علمية إلى كردستان فى عام ١٩٣٨ ولكنهـا أخفقـت بسـبب الظروف الدولية آنذاك التى سبقت اندلاع الحرب العالمية الثانية. وقـد كانـت نفـس تلـك الظروف سبباً فى فشل ترتيباته للقيام برحلة علمية جديدة طويلة إلى بورما فى عـام ١٩٣٩، ثم قدر له أن يجوب معظم الأجزاء الشمالية من بورما فى الفترة من خريـف ١٩٣٩ حتـى صيف ١٩٤٥ بوصفه ضابطاً فى جيش بورما. وبعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها عاد إلى بريطانيا حيث حصل على درجة الدكتوراه فى عام ١٩٤٧ / ١٩٤٨، وقام فى أعقاب ذلك بإجراء مسح فى ساراواك. ثم عين عضواً بهيئة التدريس بمدرسة الاقتصاد التابعـة لجامعـة لندن، وتخلى عن وظيفة أستاذ مساعد بتلك الجامعة، وفى عام ١٩٦٦ خلـف اللـورد أنـان

Annan كعميد لكلية "كينج" بجامعة كيمبردج. حتى كانت محاضرة رايث Reith التى ألقاها عام ١٩٦٧ مناسبة سلطت عليه أضواء الجمهور العام، ولفتت إليه أنظار الجميع، ولكنه ظـل مع ذلك على حرصه على متابعة بحوثـه ونشـاطه العلمـى كواحـد مـن أبـرز علمـاء الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى بلاده.

(٩) انظر سفر اللاويين، الاجتماع الحادى عشر، الآيات جـ٤-٤١.

(١٠) انظر ليتش، سفر التكوين كأسطورة، مرجع سابق، ص ٢٢.

(١١) انظر على سبيل المثال تعبيراً واضحاً عن هذا الموقف فى قصة أهـاب Ahab ملـك إسرائيل.

(١٢) انظر ليتش، المرجع السابق، ص ٥٣.

(١٣) انظر المرجع السابق، ص ص ٦٤-٦٥.

(١٤) قارن المرجع السابق، ص ٧٠ وما بعدها. ولن يتسع المقام بالطبع لاسـتعراض بقيـة نتائج هذا التحليل.

(١٥) ليتش، سفر التكوين كأسطورة، ص٧٩ وما بعدها.

(١٦) المرجع السابق، ص٨٧.

(١٧) ليتش، المرجع السابق، ص٨٩.

(١٨) المرجع السابق، ص ص٩٦-٩٧.

(١٩) المرجع السابق، ص ص٢٧-٣١.

(٢٠) انظر سفر القضاة، الإصحاح الحادى عشر، الآيات ص٣٤-٤٠.

(٢١) انظر ليتش، المرجع السابق، ص ص٤٠-٤٤.

(٢٢) فى مقاله "البنيوية واللاعقلانية" بمجلة المعرفة، الذى سبقت الإشارة إليه.

(٢٣) Meletinsky, L'etude structrale et typologique du Follore, dans: **Sciences Sociales,** Academie des sciences de l' U.R.S.S., (٣), ١٩٧١, PP. ٦٦-٨٣.

الفصل السابع
النظرية الوظيفية(*)

لعله من اللازم أن نميز فى البداية بين الوظيفية كنزعة علمية لها مؤيدوها المتحمسون فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وبين الوظيفية بصورتها المعروفة بين المشتغلين بعلم الفولكلور. فالوظيفية نظرية تقول بوجوب دراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية من حيث الوظيفة التى تؤديها. أما الوظيفية فى علم الفولكلور (أو الفولكلور الوظيفى Functional Folklore) فهى دراسة التراث الشعبى طبقاً للمنهجين الوظيفى والسوسيولوجى. وأبدأ بالإشارة على عجل إلى النزعة الوظيفية بصورتها التى اشتهرت بها فى الاجتماع والأنثروبولوجيا.

تنادى النزعة الوظيفية كما أشرت بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية من حيث الوظيفة التى تؤديها. ويمكن القول على العموم بأن الوظيفية كانت موجودة باستمرار فى الإثنولوجيا، وخاصة فى الإثنولوجيا الوصفية (أو الإثنوجرافيا)، وذلك لأن أى وصف موسع وشامل لثقافة ما أو لعادة ما يكون وظيفياً. ولقد صدق لوى حين دعا بواس الرائد الأول للوظيفية فى الدراسات الأنثروبولوجية وفى الفولكلور[1]. والحق أن بواس كان طيلة حياته العلمية مهتماً أكثر الاهتمام بالفولكلور، كما كان مقتنعاً بأهمية التراث الشعبى الأساسية فى فهم الثقافات الغربية. وقد ساهم بواس بدور كبير فى دراسة الأدب الشعبى والثقافة عند ثقافات قبائل تسمشيان Tsimshian، وكواكيوتل Kwakiutl، وكوتيناى، وكريس (وكلها من قبائل الهنود الحمر الأمريكية) وإليه يعود الفضل بصفته رئيس تحرير **"مجلة الفولكلور الأمريكى"** Journal of American Folklore من ١٩٠٨ حتى ١٩٢٥ فى إذكاء الاهتمام الذى أدى إلى توفير كم هائل من المعلومات عند هنود أمريكا الشمالية.

وقد أكد بواس فى دراسته لأساطير قبائل تسمشيان (وهى أشهر دراسة له فى هذا المجال) العلاقة المباشرة بين الأسطورة وحياة الناس اليومية. فيقول: "... هذه الحوادث من الحياة اليومية التى يهتمون بها سوف تبدو إما عرضياً أو كأساس لقصة. إن أكثر الإشارات إلى أسلوب معيشة لدى شعب من الشعوب إنما هى انعكاسات دقيقة لعاداته. كما نلاحظ – علاوة على هذا – أن تطور القصة الشعبية يبين بوضوح، وبوجه عام – ما يعتبر حقاً وما يعتبر باطلاً ... فهو إلى حد ما، تاريخ حياة القبيلة". وقد أكد بواس دائماً على ضرورة النظر حتى إلى أعمق الأفكار الفلسفية والدينية بوصفها تعبيراً منظماً عن الأفكار اليومية والمواقف والقيم المنبثقة عن سواد الشعب.

(*) كتب هذا الفصل محمد الجوهرى.

وهذا ما يبرر فى نظر الكثيرين إبراز دور بواس فى زيادة النزعة الوظيفية مدة طويلة قبل أن يخط مالينوفسكى أو راد كليف براون سطراً واحداً فى أى من مؤلفاتهما. ويشار فى هذا الصدد إلى جهود بواس فى ربط الأدب الشعبى والأسطورة والفلسفة والدين مع الحياة اليومية للشعوب المختلفة، وكذلك إلى اهتمامه بالعلاقة بين التطور الطبيعى والتطور الحضارى، وجهوده فى مجال اللغويات حيث يرجع الأسلوب اللغوى لمجتمع معين إلى الفترة الثقافية لذلك المجتمع. وقد كتب بنيمان T.k. Penniman حول مؤلف بواس عن قبائل الإسكيمو الوسطى (الذى صدر عام ١٨٨٨): "بإمكاننا أن نرى العلاقة بين كل مظهر وآخر، وكذلك وظيفته الحقيقية فى نطاق الثقافة العام"[٢].

إلا أن رسوخ الأساس المنهجى للنزعة الوظيفية فى الأنثروبولوجيا يرجع – كما أشار فيرث – إلى ذلك الكيان النظرى الكبير الذى نما بنمو العمل الميدانى المركز الملازم له. ولا يختلف اثنان على أن ازدهار البحث الميدانى الأنثروبولوجى يرتبط بجهود باحث عظيم هو برونيسلاو مالينوفسكى B. Malonowiski .

لقد كان مالينوفسكى مهاجماً عنيفاً للاتجاهات النظرية التى سبقته فى الأنثروبولوجيا والفولكلور خاصة الاتجاهات التاريخية (والتى اعتمدت اعتماداً واسعاً على التاريخ التخمينى أو الظنى لإنجاز مشروعاتها العلمية) والاتجاهات الانتشارية، والكلية. "ومع أن مالينوفسكى قد عرف الأنثروبولوجيا بأنها "علم الثقافات المقارن"، إلا أنه غالباً ما كان ينتقد كيفية استخدام الأنثروبولوجيين التطوريين لطريقة المقارنة. لقد كان ينتقد بشكل خاص، فكرة الرواسب التى لعبت ذلك الدور البارز فى إعادة البناء التاريخى. فلم يكن يقبل القول بأن نظاماً اجتماعياً معيناً يمكن أن يستمر فى البقاء بعد انتهاء مهمته. كما أشار إلى أن ما نسميه بالرواسب يزول كلما ازدادت معرفتنا بمجتمع ما، وبالمعنى الثقافى المحدد لنظام معين. ويوضح مالينوفسكى كيف يمكن للرواسب أن تكون مضللة: "لم يكن الزواج فى الماضى مجرد مشاركة فى أكل السمك والبيض المسلوق، أو ذرّ حبات الأرز، ولا حتى هز العصى و الأشجار الخضراء. وعليه فليس ثمة سبب للافتراض بأنه إذا كان فعل الزواج لدى بعض القبائل يتم كأنما هو تمثيل لعملية سبى، فإن السبى الحقيقى هو بالفعل أصل الزواج"[٣].

ولا أعتقد أن بنا حاجة إلى الدخول فى جدل عقيم حول اعتبار أى من مالينوفسكى أو راد كليف براون الرائد الأول للوظيفية. المهم أن كليهما قد ساهم بدور لا يمكن إغفاله فى تدعيم النظرية الوظيفية فى كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع على السواء[٤]. وهكذا استقرت الوظيفية وترسخت كنزعة علمية قوية على مسرح الدراسات الأنثروبولوجية، وأصبح مدلول كلمة وظيفية يغطى فى وقت واحد الروابط القائمة بين العناصر الثقافية، وكذلك المساهمة التى يقدمها جزء من الثقافة إلى تلك الثقافة ككل[٥].

وعندما انتقلت الوظيفية إلى الفولكلور اتسع مدلولها بعض الشيء، خاصة فى الكتابات الأوروبية عن الفولكلور، وبصفة أخص تلك التى فى بلاد الشمال الأوروبى، ثم فى ألمانيا وفى فرنسا بدرجة أقل. فأصبح الفولكلور الوظيفى – على حد تعبير هولتكرانس – هو دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفى والسوسيولوجى. ونلمح هذا الفهم فى كتاب فان جنب Van Gennep، كما نلمسه فى دراسة شرينين Schrijnen، وأخيراً فى مقال ويليام باسكوم W. Bascom عن وظائف الفولكلور.

يقول فان جنب إن الفولكلور يدرس "الوقائع فى تفاعلها مع البيئات التى تطورت فيها". وهو يصف هذه الوقائع بأنها ليست مجرد رواسب، وإنما هى وقائع راهنة، أرى تسميتها "الظواهر المتولدة"[٦]. ومن ذلك الحين وشرينين يدعو إلى هذا النوع من الدراسة مطلقاً عليه اسم "الفولكسكندة" (الفولكلور) الوظيفية"[٧].

أما مقال باسكوم المذكور[٨] فيحدد أركان الدراسة الوظيفية للفولكلور بثلاثة عناصر أساسية هى:

١-السياق الاجتماعى للفولكلور (أى لعناصر التراث الشعبى).

٢-علاقة التراث الشعبى بالثقافة، وهو ما يطلق عليه اسم السياق الثقافى للفولكلور. وأخيراً:

٣-وظائف الفولكلور.

ومن اللافت للنظر أن أغلب الذين نقلوا عن باسكوم أو عرضوا لآرائه وأحدثهم وأبرزهم دورسون – قد ركزوا على النقطتين الثانية والثالثة فقط، بل والثالثة بوجه خاص. ذلك أن النقطة الأولى تغطى ما يمكن تسميته التناول السوسيولوجى لعناصر التراث الشعبى، وإن كانت تختلف فى بعض جوانبها عن تصورنا الخاص والتحديد الذى قدمناه لهذا الاتجاه.

ويشرح باسكوم مفهومه عن السياق الاجتماعى للتراث الشعبى بأنه ينصب على دراسة موقع تلك العناصر فى الحياة اليومية لأولئك الذين يتداولونها. وهو يدرك بالطبع أن هذا التحديد لا يعنى "مشكلة" بالمعنى العلمى الدقيق، بقدر ما يعنى مجموعة من الحقائق والوقائع التى يتعين تسجيلها إلى جانب النصوص (حيث ينصب كلامه بالدرجة الأولى على الأعمال الأدبية الشعبية، أو الفنون القولية Verbal Arts كما يحلو للبعض أن يسميها)، إذا ما أراد الباحث أن يلقى ضوءاً كافياً على مشكلات العلاقة بين عناصر التراث الشعبى والثقافة، أو وظائف عناصر التراث الشعبى المختلفة، أو حتى الوقوف على الدور الخلاق لرواية التراث الأدبى. وتنطوى قائمة تلك الحقائق والوقائع التى يجب تسجيلها طبقاً لهذا الفهم البنود التالية:

١- متى وأين تتم رواية مختلف أشكال التراث (الأدبى).

٢- من الذى يقوم بروايتها، وما إذا كانت ملكية خاصة لأحد الأفراد أم لا، ومن هم الجمهور الذى يستمع إليها.

٣- الأساليب والوسائل الدرامية التى يستخدمها الراوى: كالإيماءات، أو تعبيرات الوجه، أو حركات التمثيل الصامت، أو تقمص الشخصيات، أو المحاكاة.

٤- مشاركة جمهور الراوى فى صورة ضحك، أو الموافقة، أو غيرهما من صور الاستجابة، أو إطلاق الانتقادات أو صيحات التشجيع للراوى أو الغناء، أو الرقص، أو تمثيل أجزاء من الحكاية التى يقوم بروايتها.

٥- أنواع التراث الشعبى التى يعترف بها الشعب نفسه، وأخيراً:

٦- اتجاهات الناس نحو هذه الأنواع الشعبية.

يعلق باسكوم على هذه القائمة بقوله إنه كثيراً ما قام الباحثون الميدانيون فى علم الفولكلور بتسجيل هذه العوامل، وإن كان ذلك قد جاء فى بعض الأحيان بشكل عفوى وغير مكتمل. ولكنه يؤكد أن الفضل يرجع إلى مالينوفسكى فى أنه أكد مراراً وتكراراً على أهمية فهم "الإطار الاجتماعى" لعناصر التراث الشعبى، أو فهم "موقعه فى الحياة الواقعية"، وخاصة فى كتابه "الأسطورة فى السيكولوجيا البدائية"[٩].

ومن الملاحظ أن أغلب الكتابات العربية فى علم الفولكلور كانت تؤكد على هذا الجانب فقط عند الكلام عن النزعة الوظيفية فى دراسة عناصر التراث الشعبى (خاصة الأدب الشعبى). ونلمس مثل هذا التأكيد فى اهتمام الأستاذة الدكتورة سهير القلماوى باستعراض دراسة "ليندا ديج" Liinda Degh المعنونة **القصة الشعبية فى قرية مجرية** حيث "تتخذ الدراسة القاص ومستمعيه محوراً لها" على حد تعبير المؤلفة... "لقد اعتمدت على تسجيل مستقص لكل المادة، حرصت فيه على رصد تنوع الرواة وأسباب ذلك، ثم صنفت القصاص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظاتها النفسية والاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه. كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضغطت على التجاوب ونوعه ومداه الذى يلفت النظر بين القاص وجمهوره. بل إنها – كما أسلفنا – حرصت على التدوين فى فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور، لتستخلص قوانين أو قواعد تطور عملية قص القصص فى هذه البيئة"[١٠]. وتلاحظ المؤلفة من ذلك أن الدارسة المجرية قد اهتمت بالقاص الفرد اهتماماً زائداً (مخالفة بذلك المدرسة الروسية الحديثة)، بحيث إننا إذا انتقلنا بعد ذلك إلى مادة القصص نفسها "وضعنا أيدينا على أضعف جزء من هذه الدراسة. فلئن أفلحت المدرسة المجرية بعامة فى تقنين الاتجاه الاجتماعى الأنثروبولوجى، فإنها لم تفلح

فى تقنين، أو حتى وضع الأساس لدراسة الأسلوب والمحتوى...[١١]".

ينتقل باسكوم بعد ذلك إلى شرح ما يعنيه بالإطار الثقافى لعناصر التراث الشعبى، ويقصد به العلاقة بين عناصر التراث الشعبى وبقية جوانب الثقافة، ويعتبره أكثر أهمية وأخطر وزناً بكثير من نقطة "السياق الاجتماعى" التى أشرنا إليها من قبل. ويلاحظ أن هذه المشكلة ذات شقين متميزين: الأول هو: إلى أى حد تعكس عناصر التراث الشعبى – كاللغة مثلاً – ثقافة الجماعة وتتضمن أوصافاً لتفاصيل الشعائر الدينية، والنظم الاجتماعية والأساليب التكنولوجية المستخدمة، وتعبر عن المعتقدات والاتجاهات السائدة فى الثقافة. ويستشهد باسكوم هنا أيضاً بكلمات بواس التى تؤكد هذا المعنى، كما أوردها هيرسكوفيتس[١٢].

ويلاحظ باسكوم أن تسجيل مواد التراث الشعبى فى ذاتها يعد أداة ميدانية مفيدة للباحث الأنثروبولوجى على وجه العموم. فهى بمثابة مرشد له وموجه لمزيد من دراسة وتأمل مضمون الثقافة التى يدرسها – كما تضمن له أنه لم يغفل التفاصيل الثقافية الهامة، وتقدم له أسلوب معيشة الناس الذين يدرسهم بصورة محايدة لا تنطوى على شئ من التعصب السلالى، بحيث يستطيع أن يرى الأشياء بعيون أبناء الثقافة أنفسهم. وهى علاوة على هذا تمثل مفاتيح لفهم الأحداث الماضية والعادات الاجتماعية العتيقة التى لم يعد لها وجود فى الواقع المعاصر، ولكن ليس بالصورة التى يذهب إليها أصحاب النزعة التطورية الثقافية[١٣]. كما تمدنا بوسيلة للتوصل إلى بعض الجوانب الإيسوتيرية esoteric[١٤] للثقافة لم يكن يتسنى إدراكها بأى وسيلة أخرى. وتكشف عن العناصر العاطفية (الروحية) للثقافة كالاتجاهات، والقيم، والأهداف الثقافية، بل إن الأهم من ذلك أن العمل الأدبى الشعبى قد يصوغ لنا فى كلمات هذه المعانى بحيث لا نحتاج إلا إلى ترجمته واقتباسه كدليل على رأى يجمع عليه أبناء الثقافة.

ثم يعيب باسكوم بعد ذلك على الأنثروبولوجيين بعامة أنهم – فيما عدا قلة قليلة – لم ينتبهوا إلى إدراك العلاقة بين عناصر التراث الشعبى والثقافة بشكل كامل، برغم وعيهم بصفة عامة بأهمية عناصر التراث الشعبى كجزء من ثقافة الجماعة، وكأداة هامة من أدوات الدراسة الميدانية.

ويلخص ريتشارد دورسون الشواهد العديدة المفصلة التى يقدمها باسكوم على الأدوار الوظيفية المتعددة التى يلعبها التراث الشعبى، والتى تمثل الركن الثالث للدراسة الوظيفية للفولكلور عنده. فالأمثال تساعد على اتخاذ القرارات القانونية، والفوازير تشحذ الأذهان، والأساطير الخرافية تضفى شرعية على الممارسات السلوكية، والأغانى الهجائية تنفس عن مشاعر العداء المكبوتة، وتأكيد بعض العادات والمحرمات Taboos فى نفوس الناس، والتنفيس عن بعض مشاعر العداء عن طريق الخيال، وتقديم بعض

التفسيرات التعليمية للعالم الطبيعى، وممارسة الضغوط من أجل تحقيق السلوك التقليدى[١٥].

وهناك طائفة كبيرة من الشواهد الإثنوجرافية التى يمكن أن توضح أداء مختلف عناصر التراث الشعبى لوظائفها فى الثقافة. فقد أشار الباحثون الذين درسوا بعض الثقافات الأفريقية إلى استخدام الأمثال فى الإجراءات القضائية على نطاق واسع. وقد أوضح جون ميسنجر J. Messenger فى دراسته لقبيلة الأنانج (فى جنوب نيجيريا) كيف أثار المدعى عطف المحكمة عليه باستخدام هذا المثل ضد لص معتاد على السرقة: "إذا استطاع الكلب أن يقطف ثمار نخيل الزيت من العنقود (أى من وسط الأشواك) فإنه لن يخشى القنفد"[١٦] فالمثل يفيد أنه إذا كان فى استطاعة كلب أن يقطف ثمار شجرة نخيل الزيت برغم أشواكها الحادة، فإنه لن يتردد فى مناوشة قنفد ذى أشواك. ولذلك فإن الشخص الذى عرف عنه اعتياد السرقة لن يتردد فى السرقة من جاره. إلا أن المدعى عليه نجح فى تحويل المشاعر العدائية التى كانت تزداد حدة ضده إلى صالحه بقوله: "إن طائر الحجل الذى يطير وحيداً خلال غابة كثيفة لا يترك وراءه أثراً على طريقه"[١٧]. إذ إنه لما كان من الممكن تتبع سرب من طائر الحجل عن طريق الأعشاب الملتوية على خط مساره، فمضمون المثل أن الشخص الذى لا أصدقاء له لن يكون له وزن كبير ويسهل إصدار حكم جائر ضده. وقد حكم ببراءة المدعى عليه فعلاً[١٨]، وليس الأنانج أنفسهم على دراية بهذا الدور الحاسم الذى تلعبه الأمثال فى تغيير آراء القضاة، إذ إنهم قد اعتادوا إلى حد كبير استخدام العبارات المثلية فى حديثهم اليومى كوسيلة لتلقين الصغار، وفى أثناء الاحتفالات الطقوسية[١٩].

ومن الوظائف الأخرى التى يؤيدها التراث القبلى تأكيد وتدعيم المعتقدات والسلوك العام والطقوس، وخصوصاً من خلال الأساطير الخرافية القصصية. فقد حدث فى داهومى – على نحو ما يخبرنا به ميلفيل هيرسكوفيتس وزوجته – أن جمع الملك أجادجا Agadga للوثائق التاريخية الأسطورية التى تحكى تاريخ العائلات الكبرى لأول مرة فى مطلع القرن الثامن عشر، وطلب من منشديه نظمها، ثم جمعها جليلى Glele ثانية فى أواخر القرن التاسع عشر. وكان لدى ملوك داهومى رواتهم الخصوصيين، الذين كانوا يقومون بإلقاء الأنساب المعظمة للحاكم على مسامعه قبل قيامه كل صباح. وكانت هذه التواريخ (أو كما تسمى محلياً هوينوهو hyenoho) – التى كانت تقص أو ترتل أو تغنى – تبتدئ بمطالع أسطورية خارقة حتى تصل إلى العصور الحديثة. وهى بهذا تدعم السجل التاريخى بالأسلاف الإلهية للملك. ولقد كانت الهوينوهو تمثل المرجع الأعلى عند الفصل فى قضايا الحقوق والمكانات القانونية والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية. وحدث ذات مرة أن نسى أحد الرواة لقباً من ألقاب التمجيد فكلفه ذلك حياته. ويسجل ميلفيل هيرسكوفيتس ذهول أحد الداهوميين عند سماعه حادثة من أحداث تاريخ قبيلته هو

تتكرر فى هوينوهو (تواريخ) عائلة أخرى[٢٠].

ويلخص دورسون فى حديثه عن النظرية الوظيفية فى دراسة الفولكلور مزيداً من الشواهد، فيوضح أن الأساطير الخرافية القبلية قد تكون كذلك وسيلة لتأكيد الذات فى الأحلام. فقد وجدت دوروثى إيجان D. Eggan[٢١] من دراستها لثلثمائة وعشر حلماً من أحلام أحد أفراد قبيلة الهوبى Hopi الهندية الحمراء، أن ثلثها يتضمن شخصيات أو عناصر من التراث الشعبى استخدمت على نحو معين بحيث تعالج بنجاح مشاكل صاحب الأحلام – واسمه سام – فى عالم الواقع. وتظهر فى ثلاثة وسبعين حلماً منها روح حارسة فى شكل آدمى، ولكن تصور عضو قبيلة الهوبى لها غامض وغير محدد. ويلعب صاحب هذه الروح الحارسة دور الصديق القوى الذى يرشد "سام" إلى الكنوز، وينقذه من الكوارث، ويهزأ بأعدائه. وهو بصفة عامة يفيض على "سام" من حكمته وقوته. و"سام" مهموم لأنه صياد فقير، وحزين بسبب موت مواليده الخمسة، ومذعور من عجزه الجنسى المؤقت. وهو فى أحلامه يصطاد الأرانب التى تتحول إلى أطفال رضع تبكى، ويعطيه الدليل حبوباً لإطعامهم. ويرى "سام" ثلاث فتيات بيض يسجدن ويحيينه، ولكنه يتردد فى الاستجابة لهن. حتى يأمره دليله (الروح الحارس) بمضاجعتهن. حينئذ تتحول الفتيات إلى كيزان ذرة، ويدرك "سام" أن فحولته التى استعادها حديثاً قد ضمنت بطريقة سحرية محاصيل جيدة لأبناء قبيلته. وهكذا يخلق الروح الحارس فى "سام" ثقته بنفسه عندما يواجه عالم الواقع الذى كان يشعر بعدم قدرته على التكيف معه.

"كذلك تصور لنا ممارسة التنجيم عند شعوب داهومى، واليوروبا Yoruba، والأشانتى Ashant غرب أفريقيا، وعند أهل البرازيل وكوبا أحد الأوجه الأخرى لاستخدام التراث الشعبى وظيفياً. إذ يستخدم أحد أساليب التنجيم المرتبط بالإله أيفا Ifa كلا من القصص الأسطورى الخرق والقصص الخيالى لإيجاد الحلول ولاقتراح القرابين التى ينبغى أن يقدمها العملاء الذين يستشيرون العراف. يصف ويليام باسكوم هذا الأسلوب فى مقاله عن التنجيم فى ديانة الأيفا[٢٢]: "يرتل العراف الأشعار تبعاً، لترتيب الحبوب أو البذور التى يلقى بها على الأرض. ويحفظ بعض العرافين أشعاراً قد تصل إلى أربعة آلاف بيت، بينما يحفظ كل منهم ألف بيت على الأقل. ويحكى النص قصة تقليدية، وقد يقص العراف قصة تنطبق على موقف عميله، الذى يتقمص شخصية أسطورية أو شخصية أحد الحيوانات الواردة فى القصة. وهكذا نجد فى إحدى القصص التى أوردها باسكوم أن الفهد يرفض أن يقدم كيساً من أغلفة الذرة وأربع حمامات كقربان عند إعداده لقطعة من الأرض ليبنى عليها بيتاً جديداً. وبسبب ذلك نراه يفقد فيما بعد أرضه وبيته وحياته للتيس. وهنا يدرك العميل تواً ضرورة القربان وكذلك، طبيعته، فالتنجيم يعمل على أن تظل حصيلة ضخمة من القصص الشعبى بين شعوب غرب أفريقيا فى حالة تداول دائم. ويرفض العرافون الاعتراف بالوجود العلمانى المستقل

للقصص الشعبية، ويدعون أن الآلهة قد نقلتها فى الأصل جميعاً لعرافى الأيفا – تشرح بعض الأساطير أصول العرافة عند ألفا Fa أو الأيفا Ifa، مما يضفى شرعية تاريخية على الوسيلة التى تقوم بدورها بالعمل على نشر القصص وتداولها[٢٣]".

ولا يدرك المتشككون فى طريقة الأيفا – على نحو ما يوضح باسكوم – أن العملاء لا يتذكرون سوى النبوءات الناجحة ويبررون النبوءات الفاشلة أو يرفضون تصديقها، ويهدأ بالهم من خلال نقل مسئولية اتخاذ القرارات إلى الأيفا، على نحو يشبه إلى حد كبير لجوء المزارعين الأمريكيين الذين يحتاجون الماء إلى سحرة الماء، لكى يساعدوهم فى مجابهة الأزمة المشحونة بالقلق النفسى، كما أوضح راى هيمان وإيفوان فوجت فى كتابهما البحث عن الماء بالسحر فى الولايات المتحدة الأمريكية[٢٤].

والواقع أن من يتشكك فى ثقة العملاء بالطرق الشعبية المختلفة للتنجيم أو الدعاء أو السحر أو غيرها، إنما يفضل الموقف الفكرى الذى ينطلق منه الساحر أو المنجم (المحترف) والعميل الذى يلجأ إليه. فالساحر أو المنجم من ناحيته يتطلب من عميله ثقة كاملة – تصل إلى حد الإيمان القاطع – فى تأثير الطرق الشعبية السحرية التى سيمارسها معه. كذلك العميل يبدأ فى اللجوء إلى الساحر أو المنجم أو العراف وكله يقين من صدق الإجابة. وقد أوضحت خبرتنا الميدانية مع السحرة، كما توضح كتب التراث السحرى بأنواعها المختلفة، أن الساحر أو العراف يرجع النبوءات أو الوصفات الفاشلة التى لا تحقق الأثر المرجو منها أو يتبين كذبها، يرجع ذلك إلى العميل نفسه. وذلك لنقص فى إيمانه (بنجاح العمل) أو تقصير فى تنفيذ التعليمات المرسومة، أو خطأ فى تنفيذ الخطوات المتتالية المعقدة، أو عدم صدق النية على الوفاء بالنذر (إذا كان نذر شيئاً لقاء تحقيق أمنيته، ولكنه لم يكن صادق النية فى ذلك)[٢٥].

ويشير دورسون إلى نفس هذه الظاهرة فى منطقة ثقافية بعيدة أشد البعد عن المناطق التى تحدثنا عنها، وهى بولينيزيا Polynesia، حيث توجد طائفة من الأساطير التى تدعم عملية التنجيم أيضاً. وقد شرح ويليام ليسا هذه الظاهرة فى كلامه عن طريقة التنجيم فى جزائر كارولاينز المعروفة باسم بوى Bwe[٢٦]. "فبمقتضى هذه الطريقة يقوم العراف بحساب العقد التى تعمل من خوص أشجار النخيل أو أشجار جوز الهند ووضعها فى اليد أو على حصيرة، ثم يقوم بالربط بين كل زوج من الأرقام الناتجة عن مائتين وستة وخمسين من التوافيق الممكنة فى عملية العدو بين أسماء بحارة أسطوريين. هؤلاء البحارة خلقهم الإله سوبونيمن Supunemen، وعلمهم فن التنجيم، الذين قاموا – بدورهم بتعليمه لأفراد معينين من سكان الجزيرة. وفى بعض الأشكال الأخرى لهذه الأسطورة الخارقة يكون البحارة أرواحاً من السماء أو من البحر. وينقل منجمو البوى – الذى تعتبر أشخاصهم مقدسة وتنظم الطقوس عاداتهم الفردية – لعملائهم معلومات عن الكائنات

الخارقة العدوانية والشريرة، ويستشهد سكان الجزر مثل الياب Yab والتروك Truck العرافين بخصوص أية واقعة مهمة، سواء أكانت صيد السمك، أو بناء منزل، أو القيام برحلة، أو المرض أو الوقوع فى الحب، أو اعتناق المسيحية أو اختيار الحلفاء فى حرب عالمية. ومن الأشياء التى يخشاها الناس هناك بشكل خاص الأخطار الناجمة عن عواصف التايفون، ولذلك يلجأون بسببها إلى العرافين. وهكذا تسيطر الأساطير الخارقة للبوى على المعاملات اليومية من خلال مباركتها للدور الذى يقوم به العرافون[٢٧]".

وقد نبه دورسون، كما سبق أن أشرنا فى دراسة سابقة لنا، إلى أنه من الممكن تطبيق المنهج الوظيفى فى دراسة الثقافة المادية مثلما يطبق على الأدب الشفاهى[٢٨]. وقد أوضحنا أن المستشرق الألمانى هانز فينكلر قد حاول ذلك فى دراسته الرائدة عن الفولكلور المصرى. حيث أولى فينكلر أهمية كبرى لبعض عناصر الثقافة المادية – من أدوات عمل، وإنتاج – فى البيئة المصرية الشعبية. كذلك أشار دورسون فى نظريات الفولكلور المعاصرة إلى محاولة بيتر بوجاتيريف فى كتابه **وظائف الزى الشعبى فى الجزء الموراڤى من سلوفاكيا** تحديد وظائف الزى الشعبى بأنواعها المختلفة: السحرية، والدينية، والإقليمية، والقومية، والخاصة بجماعات العمر والجنس، والخاصة بالحياة اليومية. ويعكس شكل الزى وظيفته المعينة. كما يقرر بوجاتيريف أن المنهج الوظيفى يوسع ميدان دراسة الإثنوجرافيا بحيث يمكن دراسة مبانى القرية، وأدوات الزراعة، والتراث الشعبى الشفاهى جميعها من وجهة النظر الوظيفية[٢٩].

* * *

المراجع

(١) فرانز بواس Franz Boas (١٨٥٨-١٩٤٢) أحد أعلام الأنثروبولوجيا الثقافية، ألمانى الأصل. هاجر إلى أمريكا عام ١٨٨٧. وكان له تأثير قوى على دراسات الأنثروبولوجيا فى أمريكا، إذ كان من تلاميذه كروبر Kroeber، ولوى Lowie، ورادين Radin، وهيرسكوفيتش Herskxcvits، وغيرهم من أعلام هذا العلم. واستطاع أن يحول اهتمامات الدارسين من الدوريان حول النظريات والتأملات إلى الجمع الميدانى الدقيق، وتصنيف المواد المجموعة. ويعد كما أوضحنا أحد الرواد الأوائل للنزعة الوظيفية. ومن أهم مؤلفاته:

١-عقلية الإنسان البدائى، ١٩١١. ٢-الفن البدائى، ١٩٢٧. ٣-الأنثروبولوجيا والحياة الحديثة، ١٩٢٨. ٤-الأنثروبولوجيا العامة، ١٩٣٨. ٥-الجنس واللغة والثقافة، ١٩٤٠. ٦-دراسة عن الإسكيمو صدرت عام ١٨٨٨ وكان قد أجراها خلال عامى ١٨٨٣-١٨٨٤. انظر ترجمتنا له فى نهاية قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص٣٨١.

(٢) Peniman, T.K. **A Hundred Years of Anthropology**, ١٩٥٥.

والعبارة مقتبسة عن كتاب كاردنير وبريبل: هؤلاء درسوا الإنسان، ترجمة الدكتور أمين الشريف، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٤، ص٢٢١. وقد اعتمدنا على هذا الكتاب فى حديثنا عن بواس، انظر ص١٨٩-٢٢٦. (والفقرات التى نقلناها عن الترجمة العربية لهذا الكتاب أخضعناها لتعديلات طفيفة تنصب على تصحيح المصطلح العلمى المتخصص أساساً، ليناسب الإجماع السائد بين المشتغلين بالأنثروبولوجيا فى بلادنا، وما التزمناه فى ترجمة قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور).

(٣) انظر كاردنيل وبريبل، هؤلاء درسوا الإنسان، مرجع سابق، ص٢٤٧.

(٤) هناك على أية حال اختلافات واضحة بين مالينوفسكى وراد كليف براون، منها على سبيل المثال، إصرار مالينوفسكى (الذى كان وظيفياً متعصباً) على الوظائف الإيجابية لجميع العناصر الثقافية. إلا أن كل نوع من الحضارة وكل عادة، وكل شئ مادى، وكل فكرة ومعتقد تحقق بعض الوظائف الحيوية، وعليها أن تنجز مهمة من نوع ما، وتمثل جزءاً لا غنى عنه داخل كيان كلى فعال. وعلاوة على ذلك يتحدث راد كليف براون عن الوظائف الاجتماعية، على حين يتحدث مالينوفسكى عن الوظائف الثقافية. ويرى جيسنج Gyessing أن كليهما على صواب. إذ أن مفهومه عن الكيان الثقافى الاجتماعى يسلم بوجود نوعين من الديناميات: أحدهما اجتماعى والآخر ثقافى. ومن ناحية أخرى يؤكد كل منهما النظرة التاريخية للثقافة والمجتمع (الأمر الذى جعلهما ضد الاتجاه التاريخى إلى حد ما فى موقفهما العام). ويستهدف كل منهما الوصول إلى تعميمات وإلى استخلاص القوانين التى تحكم العلاقات الوظيفية التى يدرسونها. وقد نجد عند كلا المؤلفين أيضاً نوعاً من النفور من إجراء المقارنات (ويظهر هذا بوضوح أكثر فى الوظيفية البريطانية المتأخرة، كما هو الحال عند إيفانز بريتشارد مثلاً). انظر مزيداً من التفاصيل، عند هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، مرجع سابق، الوظيفية، ص٣٧٠ وما بعدها، خاصة ص ص٣٧٣-٣٧٤، وكذلك المراجع الواردة هناك.

(٥) انظر مزيداً من التفاصيل فى: قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، ص٣٦٦ وما بعدها.

(٦) قارن قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، مرجع سابق، ص ص٢٩٠-٢٩١، وكذلك: Van Gennep, Arnlod, **Le folklore**, Paris, ١٩٢٤.

وكذلك الفصل الهام الذى عقدته علياء شكرى عن فان جنب فى كتابها: علم الاجتماع الفرنسى المعاصر، دار الكتب الجامعية، القاهرة، ١٩٧١، ص ص١٤٣-١٧٥.

(٧)Schrijnen, **Funktioneele Volkskunde**, Eigen Volk, Schevenungen, Holland, ١٩٣٨.

(٨)Bascom, William, R., **Four Functions of Folklore,** Journal of American Folklore, Vol.٦٧, ١٩٥, pp.٣٣٣-٤٩. Reprinted in: Dundes, alan (ed.), **The Study of Folklore**, Prentice – Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, ١٩٦٥, pp.٢٧٩-٢٩٨.

(٩) B. Malinowski, **Myth in Primitive Psychology**, New York, ١٩٢٠.
وقد أعيد نشر هذا المقال الهام فى الكتاب الذى ضم مجموعة من مقالات مالينوفسكى، انظر:
B. Malincwski, **Magic, Science, and Religion,** Anchor Paperback, Garden City, N.Y., ١٩٥٤.

(١٠) انظر سهير القلماوى، القصص الشعبى، مقال بمجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل ١٩٧٢، ص ١٣١ وما بعدها، خاصة ص ١٤١.

(١١) المرجع السابق، ص ١٤٠.

(١٢) M.J. Herskovits, Man and His Works, New York, ١٩٤٨, P. ٤١٨.

(١٣) وقد أوردت روث بندكت بعض الشواهد على بعض العناصر الثقافية الشعبية التى مازالت موجودة حتى اليوم – فى شكل رواسب – فى ثقافة الزونى وحدهم، انظر:
R. Benedict, Zuni Mythology, Columbia University Contrib Utions to Anthropelogy, No. ٢١, New York, ١٩٣٥, Vol. ١, XIV-XV.

(١٤) العامل الإيسوتيرى esoteric هو نظرة الجماعة إلى نفسها، وافتراضاتها عن تفكير الآخرين (الجماعات الأخرى) عنها هى. أما العامل الإكسوتيرى exoteric فهو فكرة الجماعة عن جماعة أو جماعات أخرى، وما تظنه تلك الجماعة عن تصور الجماعات الأخرى عن فكرها هى. وقد قدم الأمريكى ويليام هيو يانسن W.H. Jansen هذه الفكرة وتعريفها عام ١٩٥٨ فى مجلة فابولا Fabula الألمانية، الجزء ٢، ١٩٥٩، ص ص ٢٠٥-٢١١. وجدير بالذكر أن هذه الفكرة قد عولجت من قبل ولكن بطريقة أقل تحديداً وأقل شمولاً فى مفاهيم blason populaire و ethic slur، انظر: Dundes, The Study of Folklore, Op. Cit., pp. ٤٣-٤٤.

وكذلك كتابنا نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣٨ حاشية رقم ٣٦.

(١٥) دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، الترجمة العربية، مرجع سابق، ص ٩٠.

(١٦) المرجع السابق، ص ٩١، حيث أوردنا النص الانجليزى لهذا المثل.

(١٧) المرجع السابق، نفس الصفحة، حيث يوجد النص الانجليزى للمثل أيضاً.

(١٨) J. Messenger, “The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System” in: Alan Dundes (ed.) The Study of Folklore Prentice Hall, Inc, Englewood Chiff N. J., ١٩٦٥, pp. ٢٩٩-٣٠٧.

(١٩) يعرف حسن الشامى "العبارة المثلية" Proverbial Phrase طبقاً لتعريف آرشر تايلور لها فى كتابه The Proverb بأنها عبارة لا تكتمل أبداً، وتختلف تبعاً لتطبيقها من موقف لآخر. على

خلاف المثل الذى تستخدم صيغته مكتملة وبدون تعديل تبعاً للموقف من حالة لأخرى. أنظر: نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع سابق، حاشية رقم ١٠٢، ص ٩٢.

(٢٠) المرجع السابق، ص ص ٩٢-٩٣.

(٢١) Dorothy Eggan, "The Personal Use of Myth in Dreams", in: Journal of American Folklore ٦٨, ١٩٥٥, pp. ٤٤٥-٥٣.

(٢٢) William Bascom, Ifa Divination, ١٩٦٩.

(٢٣) دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٩٣-٩٥.

(٢٤) Ray Hyman and Evon Vogt, Water Witching in the U.S.A.

(٢٥) وفى هذا المعنى يقول البونى (أشهر ساحر مصرى مسلم) فى كتابه شمس المعارف الكبرى "... وإن لم تحصل الإجابة فمن تقصيرك. فإن هذا الدعاء لا يخيب من دعا به موقناً مخلصاً أكالاً للحلال، صواماً قواماً، صاحب صلاة ورياضة وصدق نية. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن يدعو والمطعم حرام والشرب حرام والملبس حرام أنى يستجاب له. فعليك بالحلال يستجيب لك، لأنه دعاء الأولياء والأصفياء".

انظر أحمد أبوالعباس البونى، شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف، طبعة عباس عبدالسلام شقرون بالفحامين، القاهرة، بدون تاريخ (حوالى ١٩٦٠)، ص ١٠٧. وانظر مزيداً من التفاصيل حول هذا الموضوع عند محمد الجوهرى، استخدام أسماء الله فى السحر فى المؤلفات المنسوبة للبونى، رسالة دكتوراه منشورة، (بالألمانية)، بون ١٩٦٨، ص ص ٧٢-٩٠، خاصة صفحتى ٨٩-٩٠ وكذلك المراجع الواردة هناك. كذلك يلاحظ ابن الميلق فى رسالته مؤكداً نفس المعنى، ولكنه يزيد عليه قوله إن سرعة تحقيق الإجابة تتوقف على درجة تقوى المتصوف، أو الشخص الذى يتضرع إلى الله أو يتوسل بالعمل السحرى لتحقيق غايته. أنظر: ناصر الدين أبو عبدالله محمد بن الميلق، جواب من استفهم عن اسم الله الأعظم (مخطوطة بدار الكتب المصرية القاهرة تحت رقم ٢٣١٨٠ب)، تاريخ النسخ ٣ ربيع الأول ٨٣٥هـ (الموافق ١٤٣١م)، ص ٥٩ب.

(٢٦) William A. Lessa, "Diving from Knots in the Carolines", Journal of the Polynesian Society ٦٨, ١٩٥٩, pp. ١٨٨-٢٠٧.

(٢٧) انظر، نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٩٦-٩٧.

(٢٨) سبق أن أشرنا إلى هذه النقطة – فيما يتعلق بالثقافة المادية بالذات – فى ثنايا عرضنا النقدى التحليلى لكتاب الفولكلور المصرى للألمانى هانز فينكلر. انظر محمد الجوهرى، الفولكلور المصرى، مقال بمجلة الفنون الشعبية، عدد سبتمبر ١٩٦٩، وكذلك علياء شكرى، التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢، حيث عرضت على امتداد فصلين لعلم فينكلر.

(٢٩) انظر دراسة بوجاتيريف:

Peter Bogatyoev, The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia, ١٩٦٩.

وانظر كذلك، نظريات الفولكلور المعاصرة، ص ص ٩٩-١٠٠.

الفصل الثامن
الأسس النظرية للوظيفية(*)

مقدمة

ثارت فى الدوائر السوسيولوجية، والأنثروبولوجية مناقشات عديدة تتعلق بالنظرية الوظيفية، وقضاياها الأساسية، ومدى كفاءتها فى وصف الواقع وتفسيره. وباعتبار هذا البحث يتخذ من تلك النظرية نقطة انطلاق رئيسية، كان من الطبيعى أن تستهل الباحثة الحديث بمناقشة ماهية النظرية الوظيفية من خلال عرض لمحة تاريخية موجزة عن انتشار استخدام مفهوم الوظيفة فى عدد من ميادين العلم المختلفة كالرياضيات، والفسيولوجيا، والبيولوجيا، وامتدادها إلى الفكر الاجتماعى وظهور القانون الوظيفى، والاقتصاد الوظيفى...إلخ. وتبنى الدراسات الأنثروبولوجية لهذا المفهوم كذلك واستخدامه فى الإثنولوجيا، والفولكلور، مما كان له أثره فى توسيع مجال اهتمامات هذه العلوم.

كما تتناول هذه المقدمة التاريخية ـ بإيجاز ـ انتشار استخدام مفهوم الوظيفة فى عدد من دول العالم المتقدم فى مقدمتها بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، مع الإشارة إلى أبرز العلماء الوظيفيين فى كل منها.

وبعد هذه اللمحة التاريخية سوف يضم الفصل الحديث عن رواد الوظيفية فى مجال الأنثروبولوجيا وهم برونيزلا ومالينوفسكى، ورادكليف براون، وروبرت ميرتون حيث يتم تناول كل واحد منهم من حيث المؤثرات التى كان لها تأثيرها على تبلور أفكاره وظهورها، وطبيعة تلك الآراء وأهم القضايا الأساسية فيها، ثم أخيراً ما أسهم به كل منهم فى بناء أو دعم النظرية الوظيفية بشكل عام.

وينتهى الفصل بتحديد القضايا، والأسس النظرية الوظيفية مع بيان إسهام كل رائد فى كل منها، ومع الإشارة إلى محاولة الباحثة اختبار صحة تلك القضايا من واقع الدراسة الإمبيريقية لأولياء حى الخليفة.

أولاً: لمحة تاريخية موجزة عن مفهوم الوظيفة

١ـ ظهور المصطلح، واستخدام العلوم المختلفة له

الجدير بالذكر أن مصطلح وظيفة Function قد ظهر فى وقت مبكر فى سياق الكتابات العلمية حيث استخدمه لايبنتز Leibnitz فى الرياضيات عام ١٦٨٤، كما استخدمه علماء رياضيون آخرون، بالإضافة إلى استخدامه فى الفسيولوجيا. وإن كان

(*) هذا الفصل أحد فصول الرسالة التى قدمتها الدكتورة سعاد عثمان أحمد، لنيل درجة الماجستير من قسم الاجتماع بكلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨١. تحت إشراف أ.د. علياء شكرى.

الاستخدامان يختلف كل منهما عن الآخر، ففى الرياضيات استخدمت الوظيفة بمعنى "علاقة أحد المتغيرات بمتغير آخر أو بعدد من المتغيرات الأخرى"[١]. بينما استخدمت الوظيفة فى الفسيولوجيا بمعنى "العلاقة المستمرة بين بناء الكائن العضوى وعملية الحياة"[٢].

وامتدت الفكرة الوظيفية من تلك العلوم إلى التفكير الاجتماعى القديم حيث ظهرت بوادرها فى كتابات عدد من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الذين اهتموا بهذا المفهوم وشجعوا استخدامه فى مقابل الدراسات التطورية، والانتشارية. وهكذا شاع استخدامه فى ميادين علم النفس والعلوم الاجتماعية، فقام ديوى Dewey بدراسة "الخبرات النفسية فى علاقتها بالسياق التى تكون جزءاً منه"[٣]، ثم فونت Wundt الذى صاغ مبدأ العلاقات الرابطة، وغيرهما علماء كثيرون اهتموا بذلك المفهوم أمثال شيلار Scheler، ومانهايم Mannheim ودوركايم Durkheim الذى وضع أول تحديد علمى منظم للوظيفة وذلك فى عام ١٨٩٥، حيث رأى "أن وظيفة النظام الاجتماعى هى التوافق بين الأنشطة، واحتياجات الكائن العضوى الاجتماعى"[٤].

وبالإضافة إلى استخدام مفهوم الوظيفة فى الرياضيات، والفسيولوجيا، وفى الفكر الاجتماعى، فقد انتشر ذلك الاستخدام ليشمل مجموعة أخرى من ميادين العلم المختلفة. وبالتالى ظهرت البيولوجيا الوظيفية، والقانون الوظيفى، والاقتصاد الوظيفى، كما ظهرت الأنثروبولوجيا الوظيفية مع بدايات القرن العشرين.

وقبل أن نتناول إسهام مفهوم الوظيفة فى مجال الدراسات الأنثروبولوجية تجدر الإشارة إلى تأثر ذلك المفهوم **بفكرة البناء**، حيث حاول عدد من العلماء الكشف عن تشابك النظم التى تسود المجتمعات المحلية، والتى يصعب فهم أى منها إلا فى علاقته بسائر النظم الأخرى الموجودة فى المجتمع – من جانب –وفى علاقتها بالكل الذى يدخل هذا النظام فى تكوينه – من جانب آخر. فالمجتمع هو نسق واحد يتألف من مجموعة عناصر متفاعلة ومتساندة يؤثر بعضها فى البعض الآخر، ويعدل كل منها الآخر، ومن هنا أصبح اهتمام الباحث الوظيفى مركزاً حول الدور الذى يؤديه النظام فى البناء الاجتماعى الشامل[٥].

وهكذا، استقرت الوظيفية كنزعة علمية فى الدراسات الأنثروبولوجية وأصبحت تغطى فى وقت واحد الروابط القائمة بين العناصر الثقافية، وكذلك الإسهام الذى يقدمه جزء من الثقافة إلى تلك الثقافة ككل[٦]. وكان لهذا الاستقرار تأثيره العظيم حيث أسهمت الوظيفية فى توجيه اهتمام الأنثروبولوجيا إلى مزيد من التفاصيل الكاملة للثقافة، التى لا تقتصر على شكل العناصر الثقافية فحسب، وإنما الاهتمام أيضاً بالعلاقات والتفاعلات فيما بينها فى محاولة للفهم، والمقارنة، للوصول إلى بعض التعميمات الوصفية[٧].

ولم يتوقف تأثير مفهوم الوظيفة عند حد الدراسات الأنثروبولوجية، ولكن هذا التأثير امتد إلى مجالات الإثنولوجيا، والإثنوجرافيا. فقد اهتم باحثو الإثنولوجيا بدراسة أى عنصر من عناصر التراث الشعبى فى بيئته الاجتماعية الكاملة، إلى جانب الاهتمام بالأبعاد التاريخية، والإقامة فى منطقة البحث، واستخدام الملاحظة كوسيلة لجمع المادة. ومن ثم اتسع المجال الوظيفى، وانتقلت الوظيفية إلى الفولكلور حيث عنى بها علماء الفولكلور الفرنسيون من أمثال فان جنب الذى دعا عدداً من العلماء مثل شرينن، وليليبلاد إلى دراسة الفولكلور الوظيفى[٨]، الذى تركز الاهتمام فيه حول الدور الذى يلعبه التراث الشعبى فى ثقافة معينة، وكيفية أداء التراث لوظائفه فى الثقافة. وشيئاً فشيئاً أصبح المنهج الوظيفى غير قاصر على جوانب الثقافة الروحية بل امتد إلى مجال الثقافة المادية. ومن أمثلة العلماء الذين استخدموا الوظيفية فى دراسة بعض جوانب الثقافة المادية بيتر بوجاتيريف فى دراسته للزى، وهانز فينكلر فى دراسته لأدوات العمل والإنتاج[٩].

٢ـ انتشار استخدام المصطلح فى عدد من دول العالم

ومثلما شاع استخدام مفهوم الوظيفة فى الكثير من ميادين العلم المتباينة، فقد شاع استخدامه أيضاً فى عدد من دول العالم المختلفة. ففى **بريطانيا** قدم مالينوفسكى Malinowski مجموعة من التعريفات الهامة حول الوظيفة التى رأى أنها إشباع احتياج معين. وقد دفعه ذلك إلى صياغة التعريفات الوظيفية فى جوهرها وهى نظرية تحول الاحتياجات العضوية ـ أى الفردية ـ إلى ضرورات وحوافز ثقافية مصنوعة. كما صاغ تعريفه للنظرية الوظيفية فى قوله "هى نظرية ماهية الطبيعة البشرية، وكيفية عمل المؤسسات الإنسانية، وما تفعله الثقافة من أجل الإنسان فى جميع مراحل التطور". وبالتالى حدد مالينوفسكى مجال اهتمام عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى ملاحظة "كيف تؤثر الجوانب المختلفة للثقافة بعضها فى بعض، وإلى أى مدى تساهم فى أداء المخطط الثقافى لعمله المتكامل"[١٠].

وكان لصياغات مالينوفسكى السابقة أثرها فى توجيه الكثير من سهام النقد لتلك الآراء، وبالتالى ظهرت فى الأفق آراء رادكليف براون Radkliffe Brown كمعارضة صريحة لآراء الأول. وقد صاغ براون مجموعة من التعريفات أشهرها ما قدمه سنة ١٩٣٥ بأن "وظيفة أى نشاط متواتر مثل عقاب الجريمة، أو أحد المراسيم الجنائزية هو الدور الذى يلعبه هذا النشاط فى الحياة الاجتماعية ككل، وبالتالى إسهامه فى الحفاظ على استمرار البناء". وهكذا يتضح أن مفهوم الوظيفة عنده هو إسهام النشاط الجزئى فى النشاط الكلى الذى هو جزء منه.

وفى **فرنسا** ازدهرت الوظيفية على يد عدد من العلماء، أبرزهم موس Mauus وليفى شتراوس Levi Strus اللذان استخدما الوظيفية بمعنى يقترب من استخدامها فى

الرياضيات من حيث أنها "علاقات مستمرة بين بعض الظواهر حيث يوجد تفسيرها". وقد صاغ موس عدة تعريفات أخرى فى مقدمتها تعريفه للظواهر الاجتماعية الكلية التى وصفها بقوله "إن كل شئ فى المجتمع هو – بالدرجة الأولى – وظيفة، ويؤدى وظيفة". وتأكيده كذلك على "أنه ليست هناك ظاهرة اجتماعية لا تكون جزءاً لا يتجزأ من الكل الاجتماعى".

أما فى **ألمانيا** فقد كان ثورنفالد Thrunwald أبرز ممثل للوظيفية، حيث سبقت آراؤه النظرية آراء كل من مالينوفسكى ورادكليف براون. وقد اصطبغت تلك الآراء بمسحة تاريخية. والجدير بالذكر أنه حتى الآن تمزج الوظيفية الألمانية المحدثة بين الوظيفية والتاريخية. ومن أبرز علماء الوظيفية الألمانية أيضاً ريتشارد فايس Wess الذى يعد فى مقدمة وظيفى الفولكسكندة الألمانية[١١].

ثانياً: مفهوم الوظيفة عند مالينوفسكى[١٢]

تناقش الفقرات التالية مفهوم الوظيفة فى الأنثروبولوجيا عند أول رائد لها، وذلك بالبحث فى أبرز التيارات والاتجاهات التى كانت لها آثارها على آرائه، والتى يمكن أن تلقى الضوء على فهم وإدراك طبيعته الفكرية وأهم قضاياه التصورية، لنستخلص فى النهاية إسهامه الفعلى فى بناء النظرية الوظيفية.

١- أبرز التيارات التى كان لها تأثيرها على فكره

كانت هناك عدة مؤثرات على فكر مالينوفسكى، فقد تأثر بالمناخ الفكرى ومختلف التيارات التى عاصرها، كما تأثر بعدد من الاتجاهات الفكرية فى مجال الأنثروبولوجيا، بالإضافة إلى بعض كتابات من سبقوه من العلماء.

ولعل أبرز تلك التيارات ما عرف بالبرجماتية، والآدائية حيث اهتمت الأولى بضرورة الإدراك الكلى للقضايا، وعدم نزعها من إطارها، ومن هنا رأت ضرورة ربط المعانى الكلية، أو الأفكار المجردة بالحياة السلوكية والعملية. وبذلك تطلب هذا الاتجاه من الفكر البشرى أن يكون دائماً على اتصال بالسلوك الواقعى من أجل التوصل إلى الأصوب وإلى أقصر وأيسر السبل نحو الإشباع. وقد كان هذا الاتجاه فى قمة ازدهاره – على يد وليم جيمس – أثناء قيام مالينوفسكى بدراسة علم الاجتماع فى إنجلترا سنة ١٩١٠[١٣].

وقد تأثر بالتيار الثانى (الأدائية) الذى نادى بأن الوحدة أو النظام لابد أن يؤدى وظيفة عملية كوظيفة الكلمة فى اللغة، فهى، بالإضافة إلى وظيفتها فى ترابط المعنى، تشير أيضاً إلى فعل ما مباشر.

ويتضح تأثر مالينوفسكى ببعض الاتجاهات الفكرية الأخرى من خلال إنكاره على

المدرسة الفرنسية تأكيدها على الجانب الاجتماعى على حساب التغايرات الفردية، فقد وقف متشككاً فيما يتعلق بفكرة أن وظيفة أى فعل اجتماعى هى مدى إسهام ذلك الفعل فى الحياة الاجتماعية ككل، وأن الوحدة التى يتمتع بها النسق الاجتماعى الكلى هى وحدة وظيفية. وبالتالى رفض مالينوفسكى فكرة الوجود أو العقل الجمعى عند دوركايم التى رأى أنها فكرة غير موجودة واقعياً ولا يمكن ملاحظتها، وبذلك فشل فى فهم أهم إسهامات دوركايم، ومع ذلك فقد كان للنظرية الدروكيمية تأثيرها على فكر مالينوفسكى وخاصة فيما يتعلق بضرورة الاهتمام بالبحث عن الحقائق والوقائع الثقافية التى تكمن وراء النظم الاجتماعية[١٤]. كما استعار من تلك النظرية عدداً من المفهومات كالوظيفة الاجتماعية. وإن كان قد استبدل الغاية الاجتماعية بغاية بيولوجية مما نتج عنه ظهور الفارق الأساسى بين الاتجاهين. فقد رأى دوركايم أن أى نشاط يهدف إلى إشباع الكل الاجتماعى هو نشاط وظيفى، بينما رأى مالينوفسكى أنه يهدف إلى إشباع الحاجات البيولوجية الفردية مما نتج عنه اتهامه بافتقار آرائه، وعدم ارتقائها إلى مستوى النظرية المجردة للنسق الاجتماعى، بالإضافة إلى إغفاله عدداً من المقولات الهامة كالتفاعل والتغير.

وقد حاول مالينوفسكى أن يضيف إلى تلك الآراء الدوركيمية بعض الآراء التى استخلصها من النظريات السيكولوجية (عند بافلوف Pavlov وفونت Wundt، ومن التحليل النفسى، إلا أنه سرعان ما نبذ هذا الاتجاه، وشن عليها هجومه فيما يخص تعقد مصطلحاته وغموض حجمه"[١٥].

وبالإضافة إلى ما سبق فقد اقترب مالينوفسكى كثيراً من آراء دوركايم وذلك فى مؤلفه الأخير "نظرية علمية فى الثقافة" الذى تضمن فكرة استقلال وحتمية الثقافة. وبذلك تحركت الثقافة من كونها متغيراً تابعاً إلى كونها متغيراً مستقلاً له وجوده القبلى السابق[١٦].

والجدير بالذكر أن مالينوفسكى قد اتخذ موقفاً معارضاً من بعض اتجاهات الفكر الأنثروبولوجى أبرزها الاتجاهات التطورية والانتشارية، وفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية Cultural Survivals – التى هى عناصر ثقافية لا تؤدى وظيفة للثقافة ككل –[١٧]، ودورها فى إعادة البناء التاريخى. حيث رأى وجرب تكريس الجهود لدراسة مكونات وعناصر الثقافة البشرية التى يمكن ملاحظتها إمبيريقياً، وذلك بهدف الوصول إلى قوانين تتعلق بعلاقة الحاجات الفردية بالنظم السائدة فى المجتمع، وذلك من خلال أحداث الحياة اليومية[١٨]. وإن كان قد اعترف فى مؤلفه الأخير بأهمية الاتجاه التاريخى، وإمكانية الاعتماد على الإخباريين للتعرف على الأحداث الماضية من أجل فهم الواقع وتفسيره. ولعل ظهور مثل هذا التناقض فى أفكاره يرجع فى المقام الأول إلى كون عصره قد تميز

بالتناقض الفكرى، وظهور تيارات مختلفة ومتباينة كان لها تأثيرها عليه كآراء فوندت ونزعته النفسية، وإمبيريقيته الموضوعية، ومنهجه الاستبطانى النفسى، وآراء سبنسر الفردية الدائرة حول الفرد وحاجاته العضوية كمتغير أساسى فى الوجود البنائى للمجتمع. فضلاً عن الإمبيريقية الإنجليزية التى أسندت إلى الواقع مسئولية خلق التصور النظرى، أضف إلى ذلك انتشار شيوع الأفكار الماركسية.

٢ـ طبيعته الفكرية وقضاياه الأساسية

وقد كان لكافة الاتجاهات الفكرية السابقة أثرها على الطبيعة الفكرية لمالينوفسكى، حيث امتزجت تأثيراتها بتصوراته الخاصة لكى تبرز إلى الوجود تصوراً نظرياً قدم إسهاماً جليلاً فى ازدهار البحث الميدانى الأنثروبولوجى من خلال الاهتمام بالدراسة الميدانية للظواهر، وبالوقائع الملاحظة، حتى أصبحتا (الدراسة الميدانية، والملاحظة) محكين أساسيين لصدق التصور النظرى لفكره، كما أنهما شكلا المجال الوظيفى لتصوره النظرى. ومن هنا ثار فى الدوائر السوسيولوجية عدد من أوجه النقد التى تلخصت فى اتهامه بالفشل فى صياغة نظرية عامة مجردة، ووقوفه فى موقف وسط بين الاهتمام الإمبيريقى والنظرى.

وقبل البدء فى عرض القضايا الأساسية لنموذجه النظرى يمكن القول بأنها كانت تدور حول محورين اثنين هما: وجود حاجات لابد أن تشبع، ثم وسيلة إشباع تلك الحاجات. وقد حدد مالينوفسكى تلك القضايا – كما ظهرت فى مؤلفه الأخير – كما يلى:

أ- أن للكائنات البشرية حاجات بيولوجية لابد أن تشبع، وأن أى سلوك يجب أن ينظر إليه من حيث أوجه الإشباع التى يقدمها لتلك الحاجات.

ب- الثقافة جهاز وظيفته الإسهام فى تكيف الإنسان وإشباع حاجاته البيولوجية، ومواجهة المشكلات التى تقابله فى البيئة المحيطة به أثناء تحقيق تلك الحاجات.

ج- الثقافة نسق من الأشياء والأنشطة والاتجاهات لكل جزء فيها وظيفته.

د- الثقافة كل متكامل تتساند أجزاؤه المختلفة مع بعضها البعض تساندا تاماً.

هـ- تنتظم الجهود، والاتجاهات، والأشياء التى تشكل النسق الثقافى حول وظائف معينة، وتشكل مجموعة من النظم كالعائلة، والبطن، والمجتمع المحلى، والقبيلة، والجماعات المنظمة للتعاون الاقتصادى، والجهد التربوى، والسياسى والتشريعى.

و- أما من وجهة النظر الديناميكية فإنه يمكن تحليل الثقافة إلى جوانب أساسية تشكل وجودها كالتربية، والضبط الاجتماعى، والاقتصادى، وأنساق المعرفة، والمعتقدات والأخلاق، إلى جانب أنماط التعبير الفنى الخلاق[١٩].

وقد وجهت أسهم الاتهام بشدة إلى آراء مالينوفسكى السابقة، لما تتضمنه من عيوب منطقية ومنهجية شابت قضاياه الأساسية بحيث بدا تصوره النظرى خالياً من الرابطة التى تربط مختلف العناصر والأجزاء. فهو وإن كان قد رأى أن الثقافة جهاز يساعد على إشباع الحاجات البيولوجية، إلا أنه قد أعطى لها (الثقافة) وجوداً حتمياً دون إيضاح لطبيعة العلاقة بين تلك الأنساق والنظم. كما أنه استخدم مصطلح "الوظيفة" بمعان متعددة ومختلفة، وإن كان كثيراً ما استخدمها بمعنى الغرض "وظيفة النظام إشباع حاجة معينة". وهنا ترك إثبات الوظيفة للجهد الذاتى الحدسى. ومن الأخطاء التى وقع فيها مالينوفسكى أيضاً قوله بالوظيفة الشاملة حيث نزع بذلك من النسق أى إمكانية للتطور ما دام النسق دائماً فى حالة تكامل واتساق.

وأخيراً فإنه لم يحسم علاقته بالتطورية والانتشارية كما فعل عدد من السابقين عليه. ولكنه أكد أن فهم أى وحدة يجب أن يتم فى إطارها البنائى، ومع ذلك أكد أثناء دراسته للتغير الاجتماعى على إمكانية الاستعانة بالاتجاه التاريخى لفهم الماضى والحاضر[٢٠].

وبالرغم من كل أوجه النقد السابقة، فإنه ليس من الممكن إغفال الإسهام الذى قدمه مالينوفسكى للفكر الأنثروبولوجى فيما يتعلق بمجال الدراسات الإمبيريقية، وتأكيده على أهمية فهم الإطار الاجتماعى للعناصر المدروسة من خلال فهم موقعها فى الحياة الواقعية. فقد أنفق فى دراسته لسكان جزر التروبرياند فى ميلانيزيا أربع سنوات بين عامى ١٩١٤-١٩١٨. وهى تعد أطول فترة قضاها أنثروبولوجى قبله فى مجتمع بحثه، كما أنه قد قضى تلك الفترة فى دراسة مجتمع بدائى واحد، مستخدماً لغة سكانه، كما عاش مع هؤلاء الأهالى بطريقتهم وأساليبهم الخاصة فى العيش، وذلك طيلة مدة الدراسة[٢١].

والجدير بالذكر أن اهتمام مالينوفسكى لم يكن مقصوراً على الدراسة الميدانية، حيث إنه قد اعترف بأهمية البحث النظرى، وضرورة تحقق الباحث أثناء أجرائه الدراسة الميدانية من فروض نظرية يستمدها من القضايا الأساسية لنظريته، تلك النظرية التى تبدأ بالملاحظة وتقودها. ومن ثم فإن هناك ضرورة للاستعانة بملاحظة المجالات السلوكية (فيما يتعلق بجوانب الثقافة غير المادية) وذلك لوصف الحقائق إلى جانب الاهتمام بملاحظة الفروق الثقافية (فيما يتعلق بجوانب الثقافة المادية)، حيث أكد على ضرورة رؤية الحقائق داخل إطارها الاجتماعى، ودون عزل أحد الجوانب لأن ذلك سوف يؤدى إلى عدم الفهم[٢٢]، وبذلك حدد مالينوفسكى لكل باحث المنهج الذى يجب اتباعه، ووسائل جمع البيانات التى ينبغى الاستعانة بها، بالإضافة إلى كيفية الاستعداد لإجراء البحث.

٣- إسهام مالينوفسكى فى بناء النظرية الوظيفية

قدم مالينوفسكى ضمن نظريته فى الحاجات والثقافة عدداً من المفهومات والتصورات الوظيفية. فقد رأى أن الثقافة هى وسيلة لإشباع احتياجات الإنسان الأساسية

والمشتقة، وبالتالى فهى مرتبطة بالسمات البيولوجية والنفسية للإنسان[٢٣]. لذا، فإنه يتعين على الباحث الوظيفى الدارس للسلوك الثقافى ربط هذا السلوك بالعمليات العضوية لجسم الإنسان[٢٤]. وقد حاول توضيح مفهومه هذا بعدد من الأمثلة، فالإنسان فى حاجته للطعام يخرج للبحث عنها، ويقوم بسلسلة من العمليات من جمع للثمار، وصيد للأسماك والحيوانات ثم إعدادها لتكون صالحة للغذاء. وبذلك فإن الحاجة للطعام محكومة بعدة عمليات يمكن تحليلها إلى أجزاء مع عدم إغفال العامل الأساسى فيها وهو الجوع. فوظيفة كل تلك العمليات الثقافية – السابق الإشارة إليها – هى إشباع الحاجة البيولوجية إلى التغذية[٢٥]. ولما كانت الحاجات البيولوجية **واحدة عند البشر** فإن الاهتمام ينحصر دائماً فى محاولة إيجاد فروق أساسية فى الأنشطة الإنسانية والسلوك من خلال الأشياء المادية، والفنية، والسلع الاستهلاكية، أو بمعنى آخر عناصر الثقافة المادية.

وقد رأى مالينوفسكى أن أى نشاط فردى أو جماعى لا يمكن أن يكون طبيعياً خالصاً، حتى فيما يتعلق بالتنفس فإن العمليات الخاصة به من دورات، وإفرازات... إلخ لابد لها أن تحدث داخل البيئة الصناعية. كما أن تلك العمليات الفسيولوجية داخل الجسم تتأثر بالبيئة المحيطة بالإنسان، ومجالات الشعور بالأمن أو الخطر، أو القلق أو الاستقرار بمعنى أنها تتأثر بالثقافة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وهذا يعنى أن الإنسان يعيش بالعادات والتقاليد والأحكام التى هى نتائج لتفاعلات داخلية بين العمليات العضوية وما يفعله الإنسان، ويغيره فى البيئة المحيطة به[٢٦].

وكان لتفسير مالينوفسكى للنشاط بأنه إشباع لحاجة أو أكثر من حاجات الإنسان البيولوجية، مثاراً للجدل والنقاش، والنقد حيث رأى جون ركس مثلاً أن هذا التفسير يتسم بالغائية. حيث يفترض رغبة أعضاء مجتمع ما فى الحياة إلى جانب رغبتهم فى حياة رفاقهم. كما أنه تفسير ليس بالبساطة التى رآها مالينوفسكى؛ وذلك يرجع إلى أن الحاجات البيولوجية ليست واضحة تماماً، لأن الأفراد يستطيعون الحياة عند مستويات مختلفة من إشباع الحاجات، ولذلك فهو يرى إمكانية استمرار نشاط ما حتى ولو كان القصد منه التحطيم الفعلى لبعض أفراد المجتمع. ومن هنا رأى ركس ضرورة عرض القضية على النحو التالى:

"إن أنشطة أفرد المجتمع لا يحددها إشباع الحاجات البيولوجية الحتمية، بل يحددها نسق من القيم يدعو إلى إشباع هذه الحاجات عند مستوى معين. وفى هذه الحالة نجد ما يبرر الحديث عن وظيفة الأنشطة فتأثيرها (أى إشباع الحاجات البيولوجية عند مستوى معين) وسيلة لقيام نسق القيم"[٢٧].

وبذلك كان تحليل مالينوفسكى للثقافة مبيناً على قاعدتين:

١- أن كل ثقافة عليها إشباع النسق البيولوجى للحاجات مثل تجدد الخلايا والحالات

الفيزيقية الخاصة بالحرارة كالحماية من الرطوبة والرياح والمناخ...إلخ.

٢- أن كل إنجاز ثقافى لابد أن يشير إلى إشباع حاجة جسمية سواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ومن هنا كانت نظريته فى الحاجات تتضمن وجود احتياجات بيولوجية أساسية وأخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بها، وتعتمد عليها وتظهر مع بداية أى نشاط ثقافى. فإذا كان هناك احتياج للإنسان للتغذية فإن الإنسان يحتاج فى نفس الوقت إلى احتياجات تكنولوجية، واقتصادية وقانونية وأيضاً سحرية ودينية وأخلاقية[٢٨].

وتوضيحاً لما سبق يقول مالينوفسكى أنه لكى يكتب للإنسان البقاء، فإن عليه إشباع سبع احتياجات بيولوجية، لكل منها استجاباتها الثقافية. ومع ذلك فإن تلك الحاجات (البيولوجية) لا تشكل قوة دافعة تدفع مباشرة للاستجابة الثقافية، ولكنه رأى أنها وحدة واحدة بمعنى كونها الجانب البيولوجى والثقافى لظاهرة واحدة.

ولعل الجدول التالى يوضح تلك الحاجات واستجاباتها:

	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧
الاحتياجات البيولوجية	غذائية	تناسلية	الراحة	الأمن	الحركة	النمو	الصحة
استجاباتها الثقافية	نظام للتموين الغذائى	نسق القرابة	المأوى	وسائل الحماية	الأنشطة المختلفة	التربية	وسائل حفظ الصحة

والجدير بالذكر أن تلك الاستجابات الثقافية تؤدى إلى مجموعة من الاحتياجات الثانوية ذات الطبيعة الثقافية التى تشترك أيضاً بين كافة أفراد البشر. ويمكن تقسيمها إلى أربعة دوافع يجد كل منها استجابته فى جانب كبير من جوانب الثقافة – فى نسق أو نظام – فالدافع إلى صنع الأدوات، والمعدات، والأشياء المادية، واستخدامها وصيانتها واستبدالها يجد استجابته فى النسق الاقتصادى. بينما الدافع إلى وضع القواعد والقوانين لتنظيم السلوك الإنسانى يجد استجابته فى نسق الضبط الاجتماعى. والدافع إلى اختيار المشاركين فى الثقافة ونظمها وإعدادهم وتزويدهم بالمعرفة اللازمة لأدائهم الأدوار المنوطة بهم يجد استجابته فى نسق التربية. وأخيراً فإن الدافع إلى ضرورة تحديد السلطة وتزويدها بالصلاحيات وبالوسائل الكفيلة باستخدام تلك الصلاحيات يجد استجابته فى نسق النظام السياسى[٢٩].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل نظام من النظم السابقة من الممكن أن يشبع أداءه الوظيفى عدة حاجات، كما أن الحاجة الواحدة ربما يتطلب إشباعها أداء وظيفتها لعدة نظم[٣٠].

وإذا كان مالينوفسكى قد أعطى الحاجات البيولوجية استقلالها وحتميتها باعتبارها حاجات تتطلب إشباعاً يحققه الوجود الثقافى من خلال سلسلة من الاستجابات، فإن الوجود الثقافى أيضاً يحقق استقلاله وحتميته، وذلك عندما تصبح هناك استحالة فى إشباع تلك الحاجات البيولوجية دون التكيف مع هذا الوجود الثقافى.

وبذلك صاغ مالينوفسكى حالة من التكامل البنائى للمجتمع، بتحليله للعلاقة بين الحتميتين البيولوجية والثقافية بحيث لا يستطيع الإنسان أن يحيا دون إشباع حاجاته البيولوجية التى لا يتوافر إشباعها إلا بتوافر وسائل الإشباع الثقافى.

وقد عالج مالينوفسكى بعض المفهومات الهامة من خلال القضايا التى حددها، والتى جاءت فى مؤلفه الأخير الهام "نظرية علمية فى الثقافة"، ولعل فى مقدمة تلك المفهومات طبيعة العلاقة التى تربط أجزاء النسق، وضرورة الإسهام الوظيفى لكل جزء. فقد اتضح من عرض تلك القضايا أنه يوجد ترتيب استاتيكى لأجزاء كل نسق، إلى جانب وجود تفاعل دينامى لكل جزء. بمعنى وجود ترتيب استاتيكى لكل جزء من أجزاء النسق فى علاقته ببقية الأجزاء، وأيضاً فى علاقته بالنسق ككل، كما أن هناك تفاعلاً دينامياً لكل جزء فى علاقته ببقية الأجزاء، وأيضاً فى علاقته بالنسق ككل. ومن هنا جاء هجومه على التيارات التى تتضمن آراء مناقضة لذلك كالانتشارية، وكقول دوركايم فيما يتعلق بعلاقة الجزء بالكل والإسهام الذى يؤديه النشاط الجزئى للنشاط الكلى الذى هو جزء منه، حيث حدد العلاقة من وجهة نظره بقوله إنها ذلك الإسهام الذى تؤديه النظم البشرية بما فيها من جهود جزئية لإشباع الحاجات البيولوجية أو الحاجات الثقافية المشتقة[٣١].

وقد كانت نظرته إلى الثقافة على أساس كونها بناءً كلياً يشبه الكائن الحى لا نستطيع فيه أن ندرس أحد عناصر الثقافة إلا من خلال علاقته الوظيفية بالكل، أو بكافة أجزاء النسق الثقافى. فنحن لا نستطيع فهم العنصر الثقافى بإعادة رسم صورة تاريخ نشأته وانتشاره، ولكن درس العنصر فى وقت معين وكما هو موجود بالفعل، وفى تأثره وتأثيره بكافة أجزاء أو عناصر النسق ككل. كما أن نظريته فى تفسير الثقافة قد اهتمت بتحديد الوظيفة النهائية للثقافات الإنسانية وتفسير وجودها عند الناس[٣٢].

ومن هنا كان التساند البنائى، والإسهام الوظيفى عند مالينوفسكى يتم على مستويات مختلفة. فعلى مستوى الأنساق الثقافية رأى أن هناك تسانداً بنائياً بين الأنساق الأربعة التى حددها (الاقتصادى، الضبط الاجتماعى، التربية، السلطة) كما أن كلاً من تلك الأنساق يسهم وظيفياً فى علاقته بالأنساق الثلاثة الأخرى. وهناك نوع من التساند يربط

كل نظام ببقية النظم، كما يسهم كل نظام وظيفياً فى إشباع حالة بيولوجية معينة. كما يتضح مفهوم التساند والإسهام أيضاً فى بعض العمليات البنائية الأخرى كالتغير والتبادل والمقايضة[٣٣].

والجدير بالملاحظة أن مالينوفسكى قد عالج قضيتى التساند البنائى والإسهام الوظيفى باعتبارهما ذوى تأثير إيجابى يعمل على مزيد من الأداء الوظيفى. وبذلك أغفل معالجة الجانب السلبى، أو التساند والإسهام السلبى الذى بدأ بصورة واضحة بعد ذلك فى معالجة ميرتون وقضاياه الوظيفية.

ومن القضايا الأخرى الهامة التى تتخذ من النسق محوراً لها، قضايا التوازن، والانحراف، والتغير. وقد عالج مالينوفسكى فكرة التوازن فى دراسته لجزر التروبرياند حيث أشار إلى وجود حالة من الاضطراب واختلال ذلك التوازن نتيجة لتدخل الأوروبيين فى حياة السكان الأصليين، وتوقف بعض الإسهامات الوظيفية، وزيادة بعضها الآخر.

فإذا كان التساند فى النسق هو ترتيب معين بين أجزائه، وإذا كان الإسهام الوظيفى هو ما يسهم به الجزء فى علاقته ببقية الأجزاء، فإن التوازن هو حالة من الثبات النسبى لترتيب الأجزاء. والثبات النسبى لإسهام الجزء لبقية الأجزاء، وأن أى عنصر يتطلب إشباعاً أكثر أو أقل، أو يسهم وظيفياً أكثر أو أقل، ينتج عنه اختلال فى توازن النسق[٣٤].

وبالتالى، فالسلوك الانحرافى الذى يحدث الخلل بالتوازن يقابل عادة بميكانيزمات لإعادة التوازن، ومن هنا كانت آراؤه حول التغير الذى رأى أنه يحدث دائماً من الخارج، لا من الداخل. وقد عرفه بأنه "العملية التى يتحول بها نظام المجتمع القائم أعنى حضارته الاجتماعية والروحية والمادية من نموذج إلى آخر[٣٥].

وبذلك فإن التغير الثقافى عنده يعنى التغير الاجتماعى. كما أن التغير من وجهة نظره ذو رؤية كلية، بمعنى أنه لو حدث فى أحد أجزاء البناء فلابد أن تتغير كافة الأجزاء الأخرى. وقد عالج مالينوفسكى أيضاً العلاقة بين طرفى التغير (الشعوب الأصلية والبيضاء) متخذاً موقفاً يوتوبياً تمثل فى آماله الخاصة بالتوفيق بينهما. حيث اعتبر التغير واقعاً ثقافياً جديداً يختلف عما كان موجوداً فى الثقافة الأصلية والوافدة. وقد تأثر فى ذلك بالآراء التطورية والانتشارية رغم معارضته لها. وقد وجهت لمالينوفسكى أوجه نقد كثيرة فيما يتعلق بمفهوم التغير، ولكن ربما غفر له أخطاءه أنه قد أجرى دراسته على مجتمعات بدائية يصعب فيها لمس ذلك.

ثالثاً: مفهوم الوظيفة عند رادكليف براون[٣٦]

إذا كان مالينوفسكى هو الرائد الأول للوظيفية، الذى تحقق على يديه أهم إسهام فى

مجال الدراسات الإمبيريقية، يمكن القول بأن رادكليف براون هو أول من اجتمعت على يديه النظرية بالبحث الإمبيريقى فى مجال الوظيفية. ورادكليف براون شأنه شأن أى عالم آخر تأثر بعدد من التيارات الفكرية، التى كان لها تأثيرها على طبيعة آرائه، وقضاياه الأساسية، تلك القضايا التى أسهم بها فى بناء النظرية الوظيفية بشكل عام. وسوف تحاول الفقرات التالية تناول هذه الموضوعات بشىء من التفصيل.

١- أبرز التيارات التى كان لها تأثيرها على فكره

تأتى فى مقدمة تلك المؤثرات المدرسة التاريخية التى وقف منها موقفاً محدداً، واعترف بأهميتها بشرط أن يكون الاعتماد فيها مركزاً على الوثائق مما يكفل لها اكتشاف القوانين. فقد رأى رادكليف براون إمكان الاستفادة بالمعلومات التاريخية بجانب الدراسة الاستقرائية للظواهر والاهتمام بالظاهرة فى إطارها الاجتماعى التاريخى. ومن هنا رفض رادكليف براون التاريخ الظنى.

وقد كان لرفض إميل دوركايم لآراء النزعة التطورية وهجومه عليها أثره أيضاً على فكر رادكليف براون الذى رفضها بدوره ووقف منها موقفاً يشابه موقفه من التاريخ. فهو لا يقبل منها إلا ما هو مدعوم بالوثائق، وبذلك رفض استغراقهم فى البحث عن الأصول بدلاً من البحث عن قوانين تحكم عملية التطور، كما رفض ما وقعوا فيه من تناقض فى تفسير العمليات التى مرت بها الشعوب، بالإضافة إلى رفضه تعميماتهم التى صاغوها من وقائع وجدت فى مراحل معينة.

وتصدت النزعة الانتشارية بأفكارها التى تتلخص فى استعارة عناصر الثقافة من منطقة إلى أخرى للنزعة التطورية. وسلم الوظيفيون ببعض أفكارها كإمكان انتشار عناصر ثقافية من منطقة إلى أخرى رغم رفضهم الكلى لتتبع النظم وفقاً لانتشارها من أصول محددة وهو ما قام به الانتشاريون. ومن هنا تأثر براون ببعض سمات النزعة الانتشارية، وذلك فيما يتعلق بآرائه حو التغير الثقافى حيث اعتبر الانتشار الناتج عن الاحتكاك الثقافى أحد عوامل ذلك التغير.

وعلى الرغم من رفض أصحاب المدرسة الفرنسية، ودوركايم بصفة خاصة للنزعة السيكولوجية فى التفسير التى آمنت بالطبيعة الإنسانية الواحدة التى ترجع لأصول سيكولوجية واحدة، كان لبعض آراء تلك المدرسة أثرها أيضاً على فكر رادكليف براون الذى اعترف بأهمية الفهم لدوافع البشر لتفسير بعض أعمالهم وممارساتهم[٣٧].

وبالإضافة إلى تأثير النزعات والاتجاهات المختلفة السابقة على فكر رادكليف براون، فقد كانت هناك مؤثرات أخرى تمثلت فى الرعيل الأول من أصحاب الاتجاه البنائى الوظيفى كهربرت سبنسر، ودوركايم، ومالينوفسكى الذين كان لكل منهم تأثيره

على جانب من جوانب فكره.

فقد تأثر بمفهوم الاستاتيكا الاجتماعية، والديناميكا الاجتماعية كما رآها سبنسر، حيث عالجت الثانية موضوع التطور بينما قامت الأولى على مفهوم المماثلة العضوية التى تأثر بها رادكليف براون عظيم التأثر، واتخذها منهجاً لدراسة البناء الاجتماعى. ويتضح ذلك من خلال تحديده لمفهوم الكائن العضوى البيولوجى، والكائن العضوى الاجتماعى. وقد كان نتيجة هذا التأثير اهتمامه بدراسة البناء الاجتماعى على ثلاثة مستويات هى المورفولوجيا، والفسيولوجيا، ثم العمليات التى تتغير بها الأبنية الاجتماعية، وكيفية ظهور صور جديدة لتلك البنائيات. وقد أكد فى هذا الصدد أنه يمكن بسهولة ملاحظة البناء العضوى للكائن الحيوانى كشىء منفصل ومستقل إلى حد ما عن وظائفه، بمعنى أنه يمكن تصور البناء المادى (أو المورفولوجيا) بعيداً عن وظائف الأعضاء (أو الفسيولوجيا) وهذا غير ميسور بالنسبة للمجتمع البشرى نظراً لصعوبة دراسة البناء الاجتماعى ككل أثناء تأدية وظائفه المختلفة[٣٨].

وقد ثارت أوجه نقد عدة حول هذا الموضوع فى مقدمتها ما أوضحه جون ركس بقوله إنه إذا كان المقصود بملاحظة البناء العضوى مستقلاً عن وظائفه هو التنسيق الفراغى للخلايا، فإنه أيضاً يمكن ملاحظة التنسيق الفراغى للكائنات البشرية، ولكن ذلك ليس محط اهتمام علماء الاجتماع عندما يدرسون البناء الاجتماعى. وإذا كان يقصد بالبناء العضوى مجرد التنسيق الفراغى للخلايا، فإنه بذلك يكون مختلفاً تماماً عن المعنى المستخدم فى علم الاجتماع. وبذا يظهر أن الوضوح الظاهر لعملية المماثلة هو وضوح خادع. كما نقد ركس فكرة براون حول أداء البناء لوظائفه فقد رأى أن بها تناقضاً. فالبناء لا يؤدى وظيفة ولكن الذى يؤديها هى الأنشطة إلا إذا كان يقصد أنه لا يمكن استنباط العلاقات الاجتماعية بين الوحدات إلا من الأنشطة التى تؤديها وحدة ما وتؤثر بها على أنشطة وحدات أخرى[٣٩].

ومن التاثيرات الهامة لمفهوم المماثلة العضوية أيضاً، مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية، ذلك المفهوم الذى استعار معناه الإغريق للتعبير عن حالة الأنومى، والذى قدم دوركايم معنى مشابهاً له أثناء حديثه عن ظاهرة الانتحار وتقسيم العمل، وبالتالى وضع دعائم علم الأمراض الاجتماعية. وقد رأى رادكليف براون أنه يمكن تمييز المرض عن الصحة، وذلك بالنسبة للكائن العضوى البيولوجى، حيث يؤثر المرض فى نشاط هذا الكائن، أو يؤدى به إلى الموت. إلا أن المجتمعات لا تموت بنفس المعنى الذى يموت به الكائن العضوى، حيث أن المجتمع فى حالة حدوث عدم التآلف، أو عدم الوحدة الوظيفية سرعان ما يواجه ذلك بعمليات تهدف إلى تحسين الوضع ويؤدى ذلك إلى تغيير النمط البنائى. وقد أكد على إمكان اختبار صحة ذلك الفرض بواسطة الوظيفيين[٤٠].

وهنا أيضاً نقد ركس ما ذهب إليه رادكليف براون حيث أن اختفاء نشاط معين من حياة الكائن الحى تؤدى به إلى العلة أو الموت، بينما هى فى المجتمع تؤدى إلى تغيير النمط البنائى، وبذلك فإن أهمية النشاط فى الحالة الأولى تبرهن عن نفسها، وهو يزيد إثبات تلك الأهمية الخاصة بالنشاط بالنسبة للمجتمع أو الكائن الاجتماعى. ويشير ركس حول هذا الموضوع إلى ضرورة أن يتخذ عالم الاجتماع قراراً اجتهادياً بمتى تم تغير النمط البنائى، ومتى أدى النشاط وظيفة حيوية. وينبه إلى إمكان تطبيق ذلك على المجتمعات البدائية التى تنعم بحالة استقرار – وإن اثبتت بعض الدراسات عدم صحة ذلك الفرض – ثم حدثت لها حالة احتكاك وعدم استقرار أدى إلى تغير فى النمط التقليدى وفى أنواع النشاط. كما يضرب ركس مثلاً آخر بالمجتمعات المتحضرة فلو فرضنا أن مجتمعين لهما نمط حياة واحد ثم حدث تغير فى أحدهما كإدخال صناعة أو دين جديد – فحدثت حالة من عدم الاستقرار بينما ظل المجتمع الأول دون تغير، فبذلك يمكن دراسة هذه الأنشطة التى اختفت على أساس أنها كانت تؤدى وظيفة[٤١].

وفضلاً عما سبق فقد تأثر رادكليف براون بآراء سبنسر عن التغير، وأثر الزيادة السكانية كأحد عوامل التغير.

وقد كان لآراء دوركايم وتصوره النظرى للوجود الجمعى الذى يمثل بناءً اجتماعياً يتكون من مجموعة من الحقائق الاجتماعية التى يقابل الخروج الفردى عن أى منها بالعقوبة[٤٢]، آثارها على المدرسة الإنجليزية بصفة عامة وعلى رادكليف براون بصفة خاصة. كما تأثر بمنهج دوركايم الذى يهتم بالدراسة الموضوعية للظواهر الاجتماعية من أجل التوصل إلى قوانين تحكم استقرارها وديناميانها أو وجودها المورفولوجى والفسيولوجى، بالإضافة إلى الاهتمام بالمنهج المقارن وذلك للتمكن من مقارنة النماذج الاجتماعية.

وكان لكافة تلك الآراء أثرها على فكر براون علاوة على مجموعة أخرى من المفاهيم منها مفهوم التضامن الاجتماعى الذى أدى إلى ظهور مفاهيم الوحدة والانسجام والاتساق التى يتمتع بها النسق الاجتماعى فى فكر براون، ذلك النسق الذى تميز عنده بنوع من الوحدة الوظيفية التى تعمل على قيام كل الأجزاء بعملها بدرجة كافية من الانسجام، والاتساق دون توليد صراعات[٤٣]. ومنها أيضاً مفهوم الوظيفة الاجتماعية، حيث أن وظيفة أى نظام هى إشباع حاجات الكائن العضوى، إلا أنه فضل استبدال مصطلح حاجات بمصطلح الشروط الضرورية للوجود[٤٤].

كما اتفق رادكليف براون مع دوركايم فيما يتعلق بتصوره للبناء الاجتماعى، وفى معالجته لقضية التغير الاجتماعى من حيث عوامل واتجاه التغير، وأهمية الزيادة السكانية كأحد العوامل الهامة لإحداث ذلك التغير.

ورغم كافة أوجه الاتفاق السابقة مع دوركايم، إلا أنه اختلف معه فيما يتعلق بآرائه عن الباثولوجيا الاجتماعية، ووصول المجتمع إلى حالة الأنومى. فقد رأى براون أن المجتمع لا يموت، ولكنه قادر على تغيير نموذجه البنائى(٤٥).

وقد كان لآراء مالينوفسكى أيضاً أثرها على فكر براون، ولعل ذلك يتضح من خلال بعض أوجه الاتفاق بينهما. فقد رفض كلاهما منهج إعادة البناء التاريخى، وإن كان براون قد قبله فى حالة كونه مدعوماً بالوثائق، وذلك فى حالة المجتمعات المتقدمة، وبالتالى فقد رفضه فى حال المجتمعات البدائية. كما اتفقا أيضاً فى رفضهما للاتجاه الانتشارى وتتبع العنصر الثقافى وارجاعه إلى أصول محددة، وغيرها من القضايا الساذجة. وإن كانا قد سلما بإمكان انتقال العناصر الثقافية من منطقة إلى أخرى. هذا، وقد اتفقا أيضاً فى رفضهما للنزعة النفسية وخاصة فيما يتعلق بنزع الوحدة من سياقها. وأخيراً فقد ادرك كل منهما الثقافة ككل، وطور تصوراً معيناً للوظيفة.

ومع كل أوجه الاتفاق السابقة فقد اختلف الاثنان فى قضاياهما الأساسية. حيث كانت القضية الأساسية لمالينوفسكى هى الحاجات البيولوجية للفرد، بينما كانت عند براون هى البناء الاجتماعى. وبذلك أنكر الوجود الفردى إنكاراً تاماً على غرار دوركايم. ومع ذلك كان براون أكثر دقة فيما يتعلق بمفهوم التغير الذى اعتبره مالينوفسكى تفاعلاً بين ثقافتين. بينما اعتبره هو تفاعلاً للأفراد والجماعات داخل بناء اجتماعى قائم يعد هو نفسه بعملية تغيره، فرادكليف براون كان أكثر اهتماماً بالنظرية بينما تفوق عليه مالينوفسكى فى إجرائه للدراسة الميدانية(٤٦).

وأخيراً، فبالاضافة إلى كافة تلك المؤثرات السابقة فقد كان لدراسات براون العلمية الأولى أثرها على ظهور نظريته فى البناء الاجتماعى. فقد درس علم النفس على يدى ريفرز قبل أن يتحول الأخير إلى دراسة الإثنولوجيا، والإثنوجرافيا. كما تتلمذ أيضاً على يدى عالم الأحياء المائية هادون الذى تحول أيضاً فيما بعد ذلك إلى الدراسات الأنثروبولوجية(٤٧).

٢ـ طبيعته الفكرية وقضاياه الأساسية

كان مفهوم البناء الاجتماعى هو القضية الأساسية فى كل من نظرية رادكليف براون ومنهجه. وقد نتجت تلك النظرية فى البناء الاجتماعى من خلال نظرته إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية (التى كان يطلق عليها علم الاجتماع المقارن) على أنها أحد فروع العلم الطبيعى، حيث تقوم على الملاحظة والاستقراء بقصد التوصل إلى قوانين عامة وكلية. إذ عرف براون العلم الطبيعى بأنه "البحث المنهجى فى بناء الكون كما تظهره لنا الحواس". ويتفرع العلم إلى عدد من العلوم الهامة المنفصلة التى يعالج كل منها فئة معينة أو نوعاً معيناً من الأبنية بقصد اكتشاف الخصائص المميزة لكل الأبنية

المندرجة تحت هذا النوع. فالطبيعة الذرية مثلاً تعالج بناء الذرات والكيمياء تدرس بناء الجزئيات، وعلم التبلور، وكيمياء المحاليل الغروية يبحثان فى بناء البلورات والمحاليل، والتشريح وعلم وظائف الأعضاء يدرسان أبنية الكائنات العضوية، ومن هنا كنت أعتقد أن ثمة مكاناً لفرع آخر من العلم الطبيعى سوف يوجه همه إلى اكتشاف الخصائص العامة لتلك الأبنية الاجتماعية التى تتألف من الكائنات الإنسانية[٤٨].

وبذلك بدأ رادكليف براون الاهتمام بدراسة البناء الاجتماعى ليقابل بينه وبين مفهوم الكائن العضوى فى العلوم البيولوجية[٤٩]، كما بدأ اهتمامه بالجمع بين النظرية، والبحث الميدانى وفقاً لأسس منهجية محددة. حيث اعتبر النظرية "هى نسق التفسير الملائم لفهم فئة معينة من الظواهر، وهى تتكون من المفاهيم التحليلية، التى يمكن توضيحها بالنظر إلى الحقيقة الواقعية والتى يجب أن يسود بينها نوع من الترابط المنطقى"[٥٠].

إلا أنه رغم إيمانه العميق بقيمة النظرية وأهميتها، فقد رأى أنها وقتية، ويمكن تعديلها فى ضوء البحوث. فهى وإن كانت منهجاً مفيداً فى البحث إلا أننا قد نحتاج إلى عدد من البحوث والدراسات المنتظمة التى تسهم فى دعم وتشييد أكثر قدرة للنظرية[٥١]. ومن هنا نادى بضرورة تطبيق النظرية على عدد من المجتمعات[٥٢].

أما فيما يتعلق بالمنهج الذى اتبعه رادكليف براون فهو – كما سبقت الإشارة– منهج العلوم الطبيعية الذى يعتمد على التجريب والاستقراء اللذين يمكن تطبيقهما بواسطة استخدام الملاحظة والمقارنة، ولعل ذلك يتضح من خلال دراسته للدين وعلاقته بالمجتمع. فقد رأى ضرورة تناول عدد من الديانات فى علاقاتها ببناءاتها الاجتماعية من خلال ملاحظة كل منها ملاحظة علمية، ثم مقارنة كل منها بالآخر لاستخلاص قوانين تحكمها كظواهر اجتماعية[٥٣].

وقد استخلص رادكليف براون أربع خطوات للمنهج العلمى هى الملاحظة، التصنيف، المقارنة، التحليل. حيث رأى فيما يتعلق بالملاحظة وجوب كونها علمية ومتعمقة بحيث نلاحظ الظواهر أو الوحدة المدروسة فى إطار النسق البنائى الذى يحتويها[٥٤]. كما وجه الباحث إلى ضرورة ملاحظة السلوك بصفة عامة، وردود فعل الأشخاص تجاه سلوك شخص بعينه، كما يجب أن تنطلق الملاحظة من مجموعة الفروض التى وضعها الباحث فى ضوء النظرية للتحقق من مدى صحة تلك الفروض وتعديلها.

أما التصنيف، فيقصد به صياغة نماذج للنسق البنائى أشبه بالنماذج المثالية، فلكل علم نماذجه الخاصة (كالعناصر فى الكيمياء، والنباتات والحيوانات فى البيولوجيا). فقد أدرك براون أن دراسة وبحث البناء الاجتماعى بمعنى كونه تنظيماً أو نموذجاً إنما تهدف إلى التصنيف المنهجى للأنساق الاجتماعية، وتفهم ملامح معينة لأنساق معينة والوصول

إلى تعميمات صحيحة بخصوص طبيعة المجتمعات البشرية[٥٥].

وقد رأى رادكليف براون أن التصنيف وتحديد النماذج ييسر عملية المقارنة التى أكد عليها واعتبرها أساسية لكونها توضح أوجه الاتفاق والاختلاف، لذا فقد استخدم المقارنة فى عدد من الدراسات.

وأخيراً فقد أكد رادكليف براون على أهمية التحليل الذى على أساسه نفصل أو نعزل فى الواقع أو الفكر مكونات الكل المتشابك، وذلك لاكتشاف العلاقات بين المكونات داخل الكل[٥٦].

وإذا طرحنا اهتمام رادكليف براون بالنظرية والمنهج جانباً، وتناولنا القضية الأساسية لفكره، وهى قضية البناء الاجتماعى، التى هى فكرة قديمة فى ذاتها، ولكنها ظهرت تحت مصطلحات مختلفة. فقد تحدث ماركس عن (البناء التحتى، والبناء العلوى)، ودوركايم عن (التركيبات المورفولوجية). وامتدت الفكرة منذ منتصف القرن الثامن عشر خاصة فى كتابات مونتسيكيو الذى عبر عن مضمون البناء الاجتماعى كما يستخدم الآن بقوله "إن كل مظاهر الحياة الاجتماعية تؤلف وحدة متماسكة منسجمة رغم ما بينها من تفاوت واختلاف[٥٧] وإن ثمة علاقات تساند واعتماد متبادل بين هذه المظاهر المختلفة".

وقد تأثر رادكليف براون بكل هذه الاتجاهات وخاصة بآراء دوركايم، وجعل للبناء الاجتماعى معنى يقترب من معنى البناء فى البيولوجيا والكيمياء. فقد رأى أن كلمة بناء تشير إلى نوع من التنسيق بين الأجزاء الداخلة فى تكوين الكل الذى نطلق عليه كلمة بناء، فللجملة بناء، وللمقطوعة الموسيقية بناء...إلخ. ووفقاً لما سبق فإن البناء الاجتماعى يتكون من أجزاء متناسقة هى الأشخاص (وليس الأفراد)، فالإنسان كفرد ليس هو الجزء المكون للبناء، فهو يهتم بأعضاء المجتمع من حيث هم أشخاص Persons، وليس من حيث هم أفراد Individuals. فهم يشكلون بالمعنى الثانى موضوعات لعلم الفسيولوجى والسيكولوجى، بينما يعنى المعنى الأول من حيث هم أشخاص بمعنى كونهم مجموعة من العلاقات الاجتماعية. ويتضح ذلك فى قوله "فنحن لا نستطيع أن ندرس الأشخاص إلا فى حدود البناء الاجتماعى، كما أننا لا نستطيع أن ندرس البناء الاجتماعى إلا بالإشارة إلى الأشخاص الذين هم وحدات فى ذلك البناء"[٥٨].

وبالإضافة إلى الأشخاص كوحدات أساسية فى البناء الاجتماعى، فإن الجانب الهام فى دراسة هذا البناء هو العلاقات الموجودة بين هؤلاء الأشخاص، والتى يمكن ملاحظتها ملاحظة مباشرة. وقد أطلق رادكليف براون عليها مصطلح العلاقات الثنائية Dyadic Relationships، حيث رأى أن أى مجتمع يتكون من عدد من تلك العلاقات، فالبناء الاجتماعى نفسه يقوم على "شبكة من هذه العلاقات الثنائية التى تنشأ عن طريق النسب

والمصاهرة"[٥٩]. فالبناء يعنى نوعاً ما من الترتيب المنظم للأجزاء أو المكونات، كما أنه تنظيم الأشخاص فى علاقات منضبطة ومحددة مؤسساتياً، وهو أيضاً شبكة مركبة من العلاقات الاجتماعية[٦٠].

وأخيراً يتضمن مفهوم البناء الاجتماعى "التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب أدوارهم الاجتماعية". فقد رأى أن المركز الاجتماعى بين الرجل والمرأة أو بين الرئيس والعامة، أو بين صاحب العمل والعمال أمراً لا يقل أهمية فى تحديد العلاقات الاجتماعية عن اختلاف العشيرة أو الدولة التى ينتمى إليها[٦١].

وهكذا، فإن دراسة البناء الاجتماعى تعنى دراسة العلاقات الثنائية القائمة بالفعل فى زمن معين، ومكان معين، والتى يمكن ملاحظتها بطريق مباشر. ولكن كل ذلك ليس هو الهدف من دراسة البناء الاجتماعى، لأن العلم لا يهتم بالجزئى، ولكن بالأحداث التى يتكرر وقوعها، وبما هو عام، بمعنى أننا ندرس العلاقات المشاهدة من أجل رسم صورة للبناء مجردة عن كل الجزئيات[٦٢]. ومن هنا ميز رادكليف براون بين طبيعة المجتمع، ويعنى بها ما يجعل المجتمع يبدو على ما هو عليه، وبين مبدأ المجتمع، وهو ما يجعل المجتمع يعمل[٦٣]. فقد ميز بين المورفولوجيا أى شكل البناءات الاجتماعية وأنواعها، والفسيولوجيا – أداء تلك البناءات لوظائفها –، ثم التطور والنمو ويعنى به ظهور أنماط جديدة من البناءات[٦٤]، ويشير ذلك بوضوح إلى تمييزه بين المظاهر الاستاتيكية والديناميكية للنسق، وأيضاً للتغير.

وناقش رادكليف براون مفهوم الوظيفة الاجتماعية التى اعتبرها "نصيب النشاط الاجتماعى الجزئى فى النشاط الكلى الذى يؤلف هو جزءاً فيه، فوظيفة أى ظاهرة أو أى عنصر من عناصر السلوك الاجتماعى هى الدور الذى تؤديه هذه الظاهرة فى الحياة الاجتماعية التى تعبر عن النسق الاجتماعى الكلى وتصدر عنه[٦٥]. كما أن وظيفة أى نسق هى إسهامه فى استمرارية واستقرارية البناء.

وإذا كان البناء يحافظ على استمراريته بالأداء الوظيفى لوحداته، فإن هناك ثلاثة شروط للمحافظة على الاستقرار والاستمرارية[٦٦] يمكن إيجازها فى:

١- الاتساق بين أجزاء النسق (تضامن الأعضاء).

٢- اتساق العلاقات بين الأجزاء المكونة للنسق.

٣- أن البناء ليس فى حاجة إلى الاتساق والاستقرار فقط، ولكنه فى حاجة إلى الاستمرار أيضاً[٦٧].

٣- إسهام براون فى بناء النظرية الوظيفية

فى مقدمة المفهومات التى اهتم بها رادكليف براون مفهوم النسق وتكامله البنائى، حيث عرف الوظيفة بأنها "الجزء الذى يلعبه النظام فى النسق الكلى للتكامل الاجتماعى الذى يدخل هذا النظام فى تكوينه"، فهو حين يستخدم كلمة التكامل الاجتماعى يفترض أن وظيفة الثقافة ككل هى أنها تربط أفراد الناس فى أبنية اجتماعية ثابتة إلى حد ما، أى فى أنساق ثابتة من الجماعات التى تحدد وتنظم العلاقة بين هؤلاء الأفراد أحدهم بالآخرين، وتهيئ الفرصة للتكيف الخارجى مع البيئة الفيزيقية، وكذلك التكيف الداخلى بين الأفراد والجماعات التى يدخلون فى تكوينها بحيث يصبح من الميسور قيام الحياة الاجتماعية المنتظمة(٦٨).

ولعل الفقرة السابقة توضح أن هناك ميكانيزمات تعمل على توافق أجزاء النسق فى وجود متكيف حيث إن أساس الحياة الاجتماعية عنده ذو طابع تكيفى، كما أن للحياة الاجتماعية وجوداً نسقياً خارجياً وآخر داخلياً نتج عنها ثلاثة أنواع من التكيف هى التكيف الإيكولوجى، ويعنى تكيف الحياة الاجتماعية مع البيئة الخارجية، وآخر داخلى يظهر فى الترتيبات والتنظيمات الداخلية التى تعمل على مواجهة أى صراع به، ثم التكيف الثقافى حيث يتكيف كل فرد مع عادات وقيم ومعايير مجتمعه الذى يعيش فيه. وبذلك ينظر إلى أى نسق على أنه نسق تكيفى، وأن استقرار النسق واستمراريته تعتمد على أثر وفاعلية التكيف(٦٩).

هذا كما تشير الفقرة السابقة إلى الأداء الوظيفى لكل جزء من أجزاء النسق، ذلك الأداء الذى يسهم به كل جزء فى تكامل البناء الاجتماعى الكلى، وبذلك يشير مفهوم التكامل أيضاً إلى ما يطرحه النسق من ميكانيزمات لمواجهة الصراع أو التغير أو القصور فى الأداء الوظيفى لأحد أو بعض أجزاء النسق ـ وهو ما سوف يتم عرضه بشىء من التفصيل فى جزء لاحق.

وقد سبقت الإشارة فى معرض الحديث عن مفهوم البناء الاجتماعى عند رادكليف براون إلى تقسيمه لقضايا البناء الاجتماعى إلى ثلاثة أنواع هى قضايا المورفولوجيا التى تعنى الجانب الشكلى البنائى والترتيب الاستاتيكى، وقضايا الفسيولوجيا التى تعنى الإسهام والأداء الوظيفى أو الوجود المتفاعل، ثم قضايا التطور والنمو التى تواجه تلقائياً أى تغيير بنائى أو وظيفى.

وسوف نعرض فى الفقرات التالية مفهوم الوظيفة الاجتماعية حيث رأى رادكليف براون أن النسق الاجتماعى الكلى يتمتع بنوع من الوحدة أطلق عليها لفظ "وحدة وظيفية" بمعنى أنه اعتبر "الوظيفة هى الحالة التى تعمل فيها كل أجزاء النسق الاجتماعى معاً بحيث يكون بينها درجة كافية من الانسجام والاتساق أو الاطراد الداخلى بحيث تمنع من قيام الصراعات الدائمة والخطيرة التى يصعب حلها أو التحكم فيها(٧٠). وهو يعتبر ذلك

التصور لمفهوم الوظيفة مجرد فروض عملية Working Hypothesis، بواسطتها تظهر بعض المشكلات التى يختبرها الباحث ويتحقق من صدقها، وبالتالى فبدونها لا يستطيع تقديم دراسة علمية للمجتمع.

هذا وقد أضاف براون إلى تصوره للوظيفة نقطتين هامتين هما:

١- أن الفروض السابقة لا تتطلب مواقف دوجماطيقية بشأن اعتبار كل شئ فى كافة المجتمعات يمتلك وظيفة، ولكن الباحث يفترض وجود وظيفة لظاهرة ما ويحاول اكتشافها.

٢- أن ما يبدو على أنه نفس الظاهرة فى مجتمعين مختلفين ربما تختلف وظائفه فى كليهما. ومعنى هذا أنه لتحديد أى ظاهرة اجتماعية وللتمكن من مقارنتها فى عدد من المجتمعات أو فى أزمنة مختلفة لابد للباحث ألا يكتفى بالاهتمام بصورة أو شكل هذه الظاهرة، وإنما يجب أن يأخذ وظيفتها فى الاعتبار. فإن اعتقاد أحد الشعوب البدائية البسيطة مثلاً فى وجود كائن علوى أسمى من البشر شئ يختلف عن وجود هذا الاعتقاد نفسه فى مجتمع حديث(٧١).

وقد رأى رادكليف براون أن الوظيفة الاجتماعية للنظام أو الوحدة هى السبب، والأصل الاجتماعى لقيام هذه الوحدة، وفسر ذلك بقوله "إن أى نظام لابد لوجوده من توافر شروط معينة، ومتى كانت هذه الشروط ضرورية لقيام نظام أو مجموعة نظم فإنها بذلك تصبح الأصل الاجتماعى له"(٧٢). كما أن أى نظام لكى يحافظ على وجوده واستقراره، يحتاج إلى أداء وظيفى معين يمثل إشباعاً له، إلا أنه قد تجنب استخدام لفظ حاجات واستبدل به مصطلح الشروط الضرورية للوجود.

ويقودنا الحديث عن الإسهام الوظيفى إلى الإشارة إلى حالة الاعتلال أو الباثولوجيا الاجتماعية أو حالة الأنومى كما أطلق عليها دوركايم. فقد أكد براون أن المجتمعات لا تموت وأن الوحدات تؤدى دائماً دوراً وظيفياً، ولكن عند حدوث أى تغير فإن النسق يكيف من نفسه ليوفر حالة أخرى من الإشباع أكثر كفاءة تحفظ للنسق استقراره، واستمراريته كجزء من نسق أشمل.

أما فيما يتعلق بقضايا التوازن والصراع، فقد سبقت الإشارة إلى افتراض رادكليف براون لوجود نماذج (أو تصور مثالى) للبناء الاجتماعى. وهذا التصور له أهمية فى بيان التوازن واللاتوازن من خلال التعرف على مدى انحراف السلوك الواقعى عن المثالى. فإذا تناولنا طاعة الابن لأبيه كنموذج مثالى، ورأيناه غير موجود فى أحد المجتمعات، فإن ذلك يشير إلى حالة من عدم التوازن. وبذلك أقر رادكليف براون حالة عدم التوازن أو الانحراف، ولم يدينها، فهى موجودة فى كافة الأنساق. ولذلك فلكى تعمل تلك الأنساق

بكفاءة عليها أن تطرح وسائل لتحديد تلك الانحرافات أو تصريفها والسيطرة عليها.

كما أنه لم ينكر دور الصراع فى إحداث التغير، ولكنه كان أكثر اهتماماً بحالة التوازن. وقد نبعت آراؤه هذه من تصوره للحالة المثلى للبناء، وهى أن تعمل أجزاؤه فى اتساق. ومع ذلك لم ينكر حدوث حالات من الصراع تستلزم تغيير النسق بأكمله. فالاتساق أمر نسبى حيث لا يوجد نسق يحقق اتساقاً دائماً، وبالتالى يخضع كل نسق لعملية التغير[٧٣]. وبذلك يتأرجح الصراع بين درجة يمكن التغلب عليها إلى درجة تستلزم تغيير النسق ذاته لتحقيق حالة الاتساق والتكامل، وذلك فى حالة فشل الميكانيزمات التى يطرحها النسق فى القضاء على الصراع الذى يحدث التغير.

يتبقى لدينا للمناقشة النوع الثالث من القضايا التى حددها رادكليف براون، وهى قضايا التطور والنمو، والتى تعنى انبثاق أنماط جديدة فى البناء الاجتماعى[٧٤]. فرغم تسليم براون بأن النسق دائماً فى حالة وحدة وتشابك، فإن الأنساق من الممكن أن تحدث لها تغيرات نسبية بسيطة لتعود بعدها إلى حالة الاستقرار التى تتمتع بها فترة قد تطول أو تقصر، بينما تتعرض بعض الأنساق لعملية التغير السريع. لذا رأى براون أن على الباحث الذى يدرس التغير أن يدرك أولاً حالة النسق كما كانت وهى مستقرة وقبل حدوث التغير، ليتمكن من معرفة أسبابه ونتائجه وآثاره. وإلى جانب تسليم رادكليف براون بحدوث حالات التغير، فإنه قد أوضح كيفية حدوث ذلك التغير حيث رأى أنه إذا وجد نسق متكامل ومتسق، ثم حدث له صراع أو خلل فى الأداء الوظيفى لإحدى وحداته، فإن ذلك يستلزم حدوث التغير حيث إن عدم الكفاءة الوظيفية بأى درجة قد تؤثر على النسق الاجتماعى وتستوجب حدوث التغير[٧٥]. وبقدر عدم الاتساق أو الخلل الوظيفى بقدر ما يكون التغير، أما من حيث سرعة ذلك التغير فهو يحدث تدريجياً فى بعض الأحوال، وفجائياً فى أحوال أخرى كالثورات، والغزو العسكرى[٧٦].

وقد عقد رادكليف براون مقارنة بين تغير الكائن العضوى البيولوجى، والكائن العضوى الاجتماعى حيث أثبت تفوق الثانى، الذى يكمن فى قدرته على ممارسة التغير الاجتماعى. وقد ناقش فى هذا الصدد مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية أو الأنومى عند دوركايم. فالكائن العضوى يحتفظ ببنائه مادام حياً، ورغم حدوث تغيرات جزئية تطرا على أجزائه المكونة مثل فقدان بعض الجزئيات عن طريق التنفس والإخراج واكتساب جزئيات أخرى بالتنفس، والامتصاص الغذائى، إلا أن الترتيب البنائى للوحدات المكونة يظل قائماً على ما هو عليه[٧٧].

ولكن فى حالة مهاجمة المرض للكائن العضوى البيولوجى فإن الكائن يقاومه أو يستسلم له ويموت. وهنا يكمن تفوق الكائن العضوى الاجتماعى الذى لا يموت بمجرد التغيرات الحادثة فى الوحدات، فالفرد من الممكن أن يترك المجتمع بالموت أو بالهجرة،

ويستمر مع ذلك البناء الاجتماعى. وبذلك استخلص رادكليف براون القول بعدم إمكان الكائن العضوى الحيوانى تغيير طرازه البنائى أثناء حياته، فالخنزير لا يمكنه أن يصبح فرس بحر مثلاً. وكل التغيرات التى تحدث للكائن الحيوانى أثناء نموه ليست تغييراً فى طرازه البنائى لأنها عملية واحدة متصلة تسرى على النوع كله فى كل مكان. وعلى العكس من ذلك فإن الكائن الاجتماعى يستطيع تغيير طرازه البنائى، بل هو يغيره فعلاً دون أن يؤثر ذلك على استمرارية وجوده[٧٨]. وهنا يكمن اعتراف رادكليف براون بحدوث التغير.

أما فيما يتعلق بمصادر التغير فإن آراءه السابقة قد تضمنت اعترافه أيضاً بإمكان حدوث التغير من الداخل، ومن الخارج، ويحدث الأول – كما سبقت الإشارة – بتغير أحد عناصر أو وحدات البناء، مما يتطلب تغيراً فى بقية العناصر. وقد تأثر فى ذلك بآراء دوركايم وسبنسر فيما يتعلق بحجم الجماعة، وحجم التفاعل الاجتماعى بين أعضائها بإحداث التغير[٧٩].

أما التغير من الخارج فقد أوضحه براون بأمثلة التأثير الأوروبى على المجتمعات الأفريقية، وأثره على إحداث تغيرات ثورية. وقد انتقد رادكليف براون آراء مالينوفسكى فى هذا الشأن، وقوله بحدوث تغير ثقافى (فقط) حين رأى أن هناك تفاعلاً بين الثقافات، وأيضاً بين الأفراد.

وأخيراً يتضح من خلال دراسات رادكليف براون أنه قد أولى الجانب الدينى وأثره فى إحداث عمليات التغير، اهتماماً فاق تأثير الجانب الاقتصادى (وإن كان الثانى هو هدف المستعمر دائماً لتعديل الإنتاج بما يحقق أهدافه). ويبدو ذلك فى تصريحه بأن انهيار تكامل البناء الاجتماعى قد سار جنباً إلى جنب مع انحلال عقدة عبادة الأسلاف[٨٠].

رابعاً: مفهوم الوظيفة عند روبرت ميرتون[٨١]

تتناول الفقرات التالية مفهوم الوظيفة عند ميرتون من حيث أبرز الآراء والاتجاهات التى كانت على اتصال بفكره، كمقدمة لتناول طبيعته الفكرية، وأهم مجهوداته فى مجال الوظيفية لنستخلص فى النهاية إسهامه الفعلى فى بناء النظرية الوظيفية.

١- أبرز التيارات التى كان لها تأثيرها على فكره

قبل الحديث عن أبرز التيارات الفكرية التى كان لها أثرها على فكر ميرتون، تجدر الإشارة إلى أنه قد اختلف فى هذا المجال عن الرواد السابقين عليه، الذين نهلوا من روافد فكرية متعددة أثرت بشكل أو بآخر فى تشكيل ونمو الأطر التصورية التى تبنوها. فقد كانت آراء ميرتون هى إعادة ترتيب وتنسيق للفكر الوظيفى بصفة عامة، أكثر من كونها

إضافة جديدة على المستوى التصورى أو المنهجى. ورغم ذلك فإنه من الممكن أن نضع أيدينا على بعض الاتجاهات والتصورات التى انطلق منها ميرتون، وجعل منها قاعدة لبناء ذلك التنسيق والتنقيح الخاص بقضايا التحليل الوظيفى، والنظرية الوظيفية.

فقد اتصلت آراؤه بفكر **دوركايم** فيما يتعلق بالوظائف الكامنة للظواهر، واتصال نتائجها بالوجود الاجتماعى الذى جعله الأخير محكاً أساسياً للإسهام الوظيفى لأى عنصر من العناصر البنائية. وإذا كان ميرتون قد تأثر بذلك إلا أنه قد عاب على دوركايم موقفه وإغفاله للوجود الفردى. وقد اتصل ميرتون أيضاً بفكر دوركايم فيما يتعلق بمفهوم البدائل الوظيفية أو البنائية، وكذلك ظاهرة الأنومى وإن اختلف عنه أيضاً فى عدم اعتبارها حالة من اعتلال الصحة الاجتماعية للمجتمع كما رآها دوركايم، وإنما هى بداية للتغير الذى يحدث للنسق وذلك لإلغاء تناقض أساسى كان بين عناصره أو وحدات بنائه.

أما عن اتصاله **بمالينوفسكى** فيتضح فى نقده لمسلمة الوظيفية الشاملة التى لا تدع مجالاً لمفهوم البقايا أو الرواسب الثقافية، وكذلك اهتمامه بالوجود الفردى. كما تأثر بمسلمة الضرورة البنائية أو الوظيفية عنده، ونقدها وطرح مكانها مسلمة البدائل البنائية والوظيفية(٨٢).

وقد اتصل فكر ميرتون أيضاً ببعض وجهات نظر **رادكليف براون** الذى اتخذ موقفاً وسطاً بين دوركايم، ومالينوفسكى – وإن مال إلى الأول بصورة أوضح – فقد اتفق ميرتون فى رفض معنى الأنومى عند دوركايم، كما اتفق فى الاعتراف بدور الوجود الفردى إلى جانب الوجود الاجتماعى الذى أكد كل منهما عليه. كما أن مفهوم البدائل الوظيفية والبنائية الذى طرحه ميرتون قد أشار براون إلى أفكار تدل على إلمامه به وذلك فى بعض كتاباته.

وأخيراً فإن علاقة ميرتون بأستاذه **بارسونز**، وتأثره به كانت أكثر وضوحاً، فقد انطلق الاثنان من السلوكية الاجتماعية، وتأثرا بآراء ماكس فيبر. ولعل تأثر التلميذ بأستاذه يتضح فى تأكيد بارسونز على أن نظرية الفعل الاجتماعى تضم ثلاثة اتجاهات هى نسق الثقافة، والنسق الاجتماعى، ونسق الشخصية، وهذا يقترب من مفهوم البناء الاجتماعى عند ميرتون الذى يضم أيضاً البناء الثقافى، والبناء الاجتماعى، والوجود الفردى.

ومع ذلك فقد كانت هناك نقاط اتفاق واختلاف أساسية بينهما منها تأثر ميرتون بمفاهيم أستاذه عن نشأة وحدوث التغير – خاصة التغير الثورى ودور الجماعة الكارزمية فيه – واختلافه معه فى تركيز بارسونز على النسق النظرى، وتركيز ميرتون على مراجعة القضايا الوظيفية على المستوى التصورى، والمنهجى، وإضافة بعض التصورات الهامة كإضافة مفهوم اللاتكامل مع التكامل، واللاتوازن مع التوازن، والأداء

الوظيفى المعوق مع الميسر. هذا كما أنه بينما أكد بارسونز على النظرية الشاملة نجد ميرتون قد جعل هناك تبادلاً وعلاقة وطيدة بين النظرية والبحث الإمبيريقى كان من ثمارها تأكيده على أن النظرية متوسطة المدى يمكن أن تكون أكثر ملاءمة لتقدم العلم[٨٣].

٢- طبيعته الفكرية

سبقت الإشارة إلى أن آراء ميرتون الوظيفية لم تكن انقلاباً أو ثورة على آراء سابقيه بقدر ما كانت محاولة لإعادة تنسيق وتنظيم التحليل الوظيفى فى مجالات مختلفة يمكن حصرها فى ثلاثة وهى:

أ- الموقف النظرى والمنهجى للتحليل الوظيفى وقدرته من الناحية التصورية والمنهجية على تناول متغايرات الواقع: ولعل إسهام ميرتون فى هذا المجال يتضح من قول تيماشيف: "لقد حاول روبرت ميرتون فى مؤلفه الشهير "النظرية الاجتماعية، والبناء الاجتماعى"، الكشف عن العلاقات المتبادلة بين البحوث الإمبيريقية المختلفة والنظرية الوظيفية. ففى هذا المؤلف قدم ميرتون إسهامات خطيرة للنظرية الوظيفية، حيث طور نموذجاً أو إطاراً تصورياً منظماً للوظيفية من خلال عرض دقيق لجوهر التحليل الوظيفى، وإجراءاته، وأساليب الاستدلال فيه[٨٤]. وقد نبع موقفه هنا من محاولة الرد على بعض الاتهامات العديدة الموجهة إلى الاتجاه الوظيفى والتى منها أنه أحد أشكال النظرية الشاملة التى تبدو أنها لم تنزل إلى مستوى الحقائق، كما أن الباحثين الميدانيين الذين يعملون فى ضوء الوظيفية لم يرتفعوا إلى مستوى النظرية[٨٥]. فقد أكد ميرتون فى هذا المقام أن التحليل الوظيفى شأنه شأن كافة الاتجاهات النظرية الأخرى يعتمد على تحالف النظرية، والمنهج، والمعطيات الإمبيريقية، وإن كان بعض الباحثين قد أخطأ فى استخدام هذا التحالف، فإن هذا لا يعنى قصور أو فشل ذلك الاتجاه. ومن هنا حاول ميرتون عبور الهوة بين النظرية والبحث الإمبيريقى[٨٦].

ب- قدرة النظرية الوظيفية على مواجهة قضايا التغير ومتغايراته: فقد كان الاتجاه الثانى الذى عمل عليه ميرتون للرد على الاتهامات الموجهة للوظيفية بشأن اهتمامها بقضايا التوازن والتكامل، وإهمال التغير والصراع، وكان رد فعل هذا هو تنبيه الباحثين الوظيفيين إلى عدم الاستغراق فى دراسة الجانب الاستاتيكى من البناء الاجتماعى. وقد أدى هذا الاتهام بميرتون إلى طرح مفهوم الوظائف المعوقة لما له من أهمية كأداة تحليلية لفهم ودراسة الدينامية والتغير[٨٧]. كما أدى إلى اهتمامه بقضايا التغير الاجتماعى والثقافى بصفة عامة فى مقابل اهتمام زمرة كبيرة من العلماء بقضايا النظام الاجتماعى وتكامل الأنساق[٨٨].

ج- تحيز التحليل الوظيفى نحو موقف مضاد للتغير: فقد لاحظ ميرتون أنه رغم معالجة

وتعرض الرواد الأوائل للوظيفية لمفهوم التغير، إلا أن أسهم الاتهام قد وُجهت إلى هذا الاتجاه لتحيزه نحو موقف مضاد للتغير. وقد رفض ميرتون هذا الاتهام رفضاً تاماً من خلال محاولته معالجة قضايا التغير والصراع كقضايا تصور متغايرات النسق الرئيسية من جانب، كما اتضحت تلك المعارضة فى جانبها الآخر من خلال محاولة ميرتون – فى مؤلفه الشهير – معالجة بعض المعطيات الإمبيريقية الوظيفية من وجهات نظر متناقضة – راديكالية متقدمة، رجعية محافظة – وانتهى من تلك المعالجة بالتأكيد على ارتباط التحليل الوظيفى بكل منهما مما يؤكد أن التحليل الوظيفى ليست له أية ارتباطات أيديولوجية، وأنه كأى شكل من أشكال التحليل يمكن أن يختلط بأى نطاق شامل من القيم الأيديولوجية(٨٩).

وكان لضروب الاتهام المختلفة السابقة أثرها على موقف ميرتون فتبلورت طبيعته الفكرية، ونمت آراؤه التى لم تخرج فى مجملها عن نطاق قضايا الوظيفية السابقة عليه، مع محاولة لتطوير تلك القضايا وتنقيحها لتصبح ملائمة لدراسة الواقع وتفسيره.

ولعل أولى خطوات التبلور الفكرى لميرتون تتضح فى محاولته الجمع بين النزعة التنظيرية المتطرفة، والنزعة الإمبيريقية المتطرفة أيضاً، وإجراء حوار خصب بين النظرية والبحث(٩٠).

فالنظرية من وجهة نظره هى ذلك التراكم الانتقائى الدقيق لتلك الأجزاء الصغيرة من النظرية الأولى التى صمدت أمام اختبارات البحث الإمبيريقى، كما أنها تعنى تلك التصورات المترابطة منطقياً، والمحدودة، والمتواضعة فى نطاقها وليست تلك الشاملة والمحتوية لكل شئ(٩١). وفى ضوء ذلك فإنه رأى أن النظرية الاجتماعية لم ترق إلى هذا المستوى، ويرجع ذلك إلى أن آراء الرواد الأوائل لم تكن متراكمة فكرية ومتصلة، بل كان كل منهم يعمل جاهداً لإرساء قاعدة نظرية من خلال أعمال فكره وجهده الخاص، وبالتالى بدا كل واحد كمفكر لعصره(٩٢).

كما يرجع أيضاً عدم رقى النظرية الاجتماعية إلى مجموعة من الأسباب الأخرى تتلخص فى محاولات الاجتماعيين الوصول إلى ما وصلت إليه العلوم الطبيعية من دقة، بينما يحتاج ذلك إلى بحث وجهد كبيرين – كما كان للمكانة الغامضة التى احتلها علم الاجتماع فى أوروبا الغربية وأمريكا أثرها فى محاولة علماء الاجتماع أن يصبحوا قادرين على مواجهة ما ألقى على عاتقهم من جبهات مختلفة كرجال السياسة والمصلحين ورجال الأعمال والحكومة.

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة فقد وقع الرواد فى خطأ الاعتقاد أنه يمكن وضع نظرية أو نسق شامل لأى نوعية من المشاكل أو القضايا التى تدخل فى نطاق هذا العلم، وتناسوا فى ذلك أن العلم غير القادر على دراسة ظواهر ما، سوف يكون قادراً على ذلك

بواسطة نمو ونضج النظرية الذى يتطلب وقتاً ومعاناة حتى يرقى العلم إلى مستوى مواجهة المطالب الملقاة على عاتقه[٩٣].

وهنا يطرح ميرتون صيغة النظريات المتوسطة المدى[٩٤]. فقد أكد "أن الأنساق السوسيولوجية الكاملة فى عصرنا، كأنساق نظرية الطب أو الكيمياء فى عصرهما يجب أن تمهد أو تخلى السبيل للنظريات المتوسطة المدى الأقل مهابة وجلالة إلا أنها أكثر امتلاكاً للأسس والركائز، إننا لا نتوقع من أى فرد أن يخلق نسقاً لنظرية توفر مفاتيح حل كافة القضايا الاجتماعية والسوسيولوجية، فالعلم، وخاصة العلم السوسيولوجى ليس بهذه البساطة"[٩٥]. وفى موضع آخر "ولقد يبدو معقولاً أن نفترض أن علم الاجتماع سوف يتقدم إلى الدرجة التى سوف يكون اهتمامه الرئيسى فيها هو تطوير نظريات ذات مدى متوسط، وأنه سوف يحبط إذا ما تركز انتباهه على النظرية الشاملة[٩٦](*).

وكان فى طرحه لصيغة النظرية المتوسطة المدى يهدف إلى توطيد عرى الإسهام الوظيفى المتبادل بين البحث الإمبيريقى والنظرية التى اعتبرها نقطة انطلاق للبحث.

وسوف تتناول الفقرات التالية عرضاً لشقى النظرية متوسطة المدى كما رآها وحددها روبرت ميرتون وهما النظرية، والبحث الإمبيريقى، مع التأكيد على ضرورة اتصالهما وتفاعلهما المتبادل.

أ- النظرية:

حدد ميرتون مكونات النظرية التى رأى أنها مجموعة من المفاهيم تتداخل فى إطار متماسك، وتلك المفاهيم هى ذاتها التعريفات والتحديدات لما يجب أن يلاحظه الباحث، وبذلك تظهر النظرية فى مرحلة تالية لترابط تلك المفاهيم والقضايا منطقياً[٩٧].

ولم يكتف ميرتون بتحديد مكونات النظرية، ولكنه أولى اهتمامه أيضاً لبعض الجوانب الهامة المتعلقة بها كالجانب المنهجى الذى نظر إليه نظرة أكثر عمومية، فهو غير مقصور على القضايا السوسيولوجية وحدها، كما أن المستوى المنهجى للنظرية يتطلب من الباحث عدداً من المتطلبات كأن يكون على وعى بتصميم البحث، وطبيعة الاستنتاج، ومتطلبات النسق النظرى. وقد أوضح فى هذا المقام الفرق بين معرفة كيفية اختبار مجموعة من الفروض ومعرفة النظرية التى تشتق منها هذه الفروض مؤكداً أن الوضع السوسيولوجى الكائن قد أكد على الشطر الأول منها فقط[٩٨].

ومن جوانب النظرية الهامة وجود بعض التوجيهات العامة من مثل القول بأنه من

(*) رغم تأكيد ميرتون على النظرية متوسطة المدى إلا أنه لم يغفل أهمية النظرية الشاملة واعتبر أن الأولى هى خطوة عن طريقها يمكن أن تتدرج فى العمومية حتى نصل إلى الثانية – النظرية الشاملة.

المفيد إلى حد ما أن ننظر إلى المجتمع كنسق متكامل مكون من الأجزاء المترابطة تبادلياً، والمتساندة وظيفياً[٩٩]. فقد رأى ميرتون أن مثل هذه التوجيهات من شأنها أن تضع الأسس التى تحكم مسار البحث عن حقيقة ما، كما أنها تيسر الوصول إلى فروض محددة، بالإضافة إلى كونها تمثل نقطة البدء لصياغة تعميمات إمبيريقية فى ضوئها[١٠٠].

وإذا كانت النظرية – كما سبق القول – تتكون من مجموعة من المفاهيم فقد أكد ميرتون على أهميتها، وضرورة ترابط واتساق تلك المفاهيم لأن من شأن ذلك أن يوضح طبيعة البيانات[١٠١]، ويلغى التناقض بين الملاحظات الإمبيريقية، ويساعد على تحديد الموقف الذى يواجهه الباحث فضلاً عن تثبيت الإدراكات والفكر والسلوك المرتبط بتلك المفاهيم. وقد أكد ميرتون أن تلك المفاهيم ليست أزلية ولكن يمكن ظهور الجديد منها الذى يفيد البحث[١٠٢].

وأخيراً فقد نبه ميرتون إلى التعميمات التى يصل إليها العلم بواسطة استخدام النظرية فأشار إلى **التعميم الإمبيريقى** الذى يلخص الإجراءات الملاحظة عن العلاقات بين متغايرين أو أكثر، ويزخر الفكر السوسيولوجى يمثل هذا النوع من التعميمات الذى لم يتم تمثله فى النظرية السوسيولوجية[١٠٣]. ثم **القانون العلمى**، ويتميز عن التعميمات الأولى فى كونه أكثر ثباتاً، وهو يمكن اشتقاقه من النظرية، وربما ترجع قلة القوانين العلمية إلى عدة أسباب فى مقدمتها انفصال النظرية عن البحث الإمبيريقى[١٠٤].

ب- البحث الإمبيريقى:

كان الاهتمام المفرط بالنظرية من جانب، وبالبحث الإمبيريقى من جانب آخر، دافعاً لميرتون لمحاولة الحد من هذا الإفراط، والعمل على تفاعل الشقين حيث أكد أنه من شأن هذا التفاعل أن يقدم المزيد المفيد للعلم بصفة عامة.

وفيما يتعلق بالشق الثانى – البحث الإمبيريقى – رأى ميرتون أن دوره أهم وأكبر من مجرد عملية اختبار صدق وثبات النظرية، أو رفض أو قبول الفروض[١٠٥]، فهناك دور إيجابى هام يؤديه البحث يتمثل فى نواح متعددة فى مقدمتها دور البحث الإمبيريقى فى اعتماد أو بناء النظرية. فقد أكد ميرتون "أن نتائج البحث يمكن أن تؤدى تحت ظروف معينة إلى نشأة النظرية، وذلك لأن البحث الإمبيريقى المثمر لا يقتصر دوره على مجرد اختبار الفروض النظرية، ولكنه يؤصل أيضاً فروضاً جديدة. وقد يسمى ذلك بعنصر الكشف أو الاكتشاف فى البحث، وأقصد بذلك اكتشاف نتائج صادقة – بالمصادفة – لم تبحث من قبل"[١٠٦]. وفسر ميرتون ذلك موضحاً أن الباحث أثناء قيامه بالبحث الإمبيريقى لاختبار أحد أو بعض الفروض النظرية، فإنه من المحتمل أن يواجه بفرض جديد لم يتوقعه، ويكون ذلك الفرض "ذا صلة بنظرية غير التى توجه بحثه الحالى"[١٠٧]. وعادة ما يستوحى ذلك الفرض من ملاحظة ما، ربما تكون بعيدة وغير ذات صلة

بالنظرية المعمول بها. ويؤدى ذلك بالفعل إلى اكتشاف نظرية جديدة، أو على الأقل تطوير النظرية السابقة المعمول بها. وإلى جانب قيمة الملاحظات غير المتوقعة السابقة الإشارة إليها، فإن هناك عادة جوانب يمكن أن يلاحظها الباحث ويهملها، ثم تتكرر ملاحظتها مما يؤدى إلى توسيع الإطار التصورى، وإعادة صياغة النظرية وتعديلها(١٠٨).

وبالإضافة إلى ما سبق فإن البحث من شأنه أن يؤثر فى تحديد نطاق اهتمام النظرية، وابتكار إجراءات جديدة للبحث من شأنها أن تنقل موضع تركيز الاهتمام النظرى نحو مواضع أكثر تطوراً ونمواً(١٠٩).

وأخيراً فإن البحث الإمبيريقى من شأنه أيضاً توضيح المفاهيم النظرية التى اعتبرها ميرتون – كما سبقت الإشارة – الوحدات الأساسية المكونة للنظرية، فكل باحث من واجبه تحديد المفاهيم الخاصة ببحثه بدقة. وتعد الحركة الفكرية الواسعة الانتشار المسماة (بالإجرائية) إحدى الحالات الواضحة لمطالبة الباحث بأن تكون مفاهيمه محددة بوضوح تام من أجل تمكينه من إنجاز عمله(١١٠). ويتضح دور البحث الإمبيريقى فى ذلك التوضيح للمفاهيم عندما يقوم الباحث بعملية الاستطلاع أو البحث، وتثيره موضوعات تصورية كانت غير منتهى لها، وغير مكتشفة تدفعه إلى وضع تحديد أكثر دقة للمفهومات المعتمد عليها(١١١).

وبعد بيان أهمية الجانب النظرى، والبحث الإمبيريقى كل على حدة، اهتم ميرتون بتوضيح أهمية تلاحمهما، واتصالهما، وضرورة توجيه النظرية للبحث، وبالتالى تفسير البيانات الخاصة بالبحث فى ضوء مفاهيم ومتغيرات النظرية المعمول بها. وقد حدد خطوات تحقيق ذلك فى عمليتين:

- **عملية استخلاص فروض البحث من بناء النظرية**: ويتحقق ذلك بحرص الباحث عند بداية تصحيحه لبحثه على صياغة فروضه، والأسس النظرية لهذه الفروض بصورة صحيحة قبل بداية البحث. كما يجب عليه فى مرحلة تالية أن يقرر المعطيات الإمبيريقية وفقاً لملاءمتها للفروض، وللنظرية التى تشكل أساس تلك الفروض، ويستعين بعدد من المتغايرات لتفسير تلك المعطيات التى تم جمعها، على أن تكون تلك المتغايرات مختلفة عن المتغايرات الكائنة فى الصياغة الأولى للفروض، وتستند فى ذات الوقت للنظرية الموجهة. هذا، وهناك ضرورة لصياغة التفسيرات (البعدية) – التى تظهر أثر اكتشاف علاقات جديدة غير متوقعة – بدقة حتى يصبح الاتجاه التالى للبحث التجريبى واضحاً. وأخيراً يجب أن تضم نتائج البحث – فضلاً عن نتائج الفروض الأصلية – إشارة لملاحظات تفيد فى اتجاه متضمنات أخرى للبحث.
- **تقنين نتائج البحث الإمبيريقى فى كيان النظرية**: وهى العملية الثانية التى أوضحها

ميرتـون بقولـه "إن المسـلم بـه أن التقنـين أو التنظـيم كـإجراء يكمـل الاشـتقاق الشـكلى للفروض التى يجب أن تختبر سوف ييسر النمو العملى لكل من النظرية الحية الفعالة، والبحث الإمبيريقى الوثيق الصلة بها[١١٢].

٣- جهود ميرتون فى مجال الوظيفية (النموذج التحليلى):

بعد استعراض أهم سمات الطبيعة الفكرية لميرتون، وفى مقدمتها محاولته الدائبة للجمع بين النظرية والبحث الإمبيريقى، ومحاولة صياغة وتنقيح القضايا الوظيفية، واستكمال نقاط النقص فيها، وإعادة تنظيم مسلمات الفكر الوظيفى. نرى من الضرورى أن نستعرض فى الفقرات التالية أهم مجهودات ميرتون لتحقيق ذلك.

ولعل أول تلك المجهودات صياغة لنموذجه التحليلى الذى رأى أنـه يفيد كثيراً فى الناحية اللغوية لأنه يعصم الباحث من الوقوع فى الاستطراد اللغوى واستخدام المفاهيم بصورة متناقضة، كما أنه يعمل على التخلى عن استخدام البلاغة اللغوية التى تحررت منها العلوم الطبيعية والبيولوجية[١١٣]. وقد عبر ميرتون عن ذلك بقوله "ومن هنا يفيد النموذج التحليلى بأنه يوفر لنا ترتيباً محكماً ودقيقاً للمفاهيم الرئيسية وعلاقاتها المتداخلة، مادامت يستقاد بها فى إجراءات الوصف والتحليل، بذلك فهى تفيد فى التفحص المتزامن للمصطلحات الداخلة فى التحليل"[١١٤]. كما يفيد النموذج التحليلى أيضاً فى إمداد الباحثين بدليل منطقى وأدائى لتجنب الفروض المفروضة التى قد لا تتوافر لها السلامة المنطقية، إلى جانب مساعدته على تراكم التفسير النظرى الذى يحتاج فى البداية إلى أساس نظرى سليم، فضلاً عن دور تلك النماذج التحليلية فى الجدولة المنظمة للمفاهيم المفترض أهميتها. وأخيراً "يعمل النموذج التحليلى على تقنين وسائل التحليل الكيفى بأسلوب يقترب من منطقية وإمبيريقية ودقة التحليل الكمى"[١١٥].

ومع تأكيد ميرتون على أهمية استخدام النموذج التحليلى، إلا أنه قد أكد أيضاً على أنه مجرد وسيلة وليس غاية، فهو وسيلة هامة للتحليل الوظيفى لما يحتويه من مفهومات تيسر مهمة الباحث الوظيفى، كما أنه يعد دليلاً موجهاً للبحوث يضم المسلمات والافتراضات اللازمة للتحليل[١١٦]. ويتضح ذلك من خلال قوله "وبذلك فإن النموذج التحليلى يمثل كياناً محكماً من المفاهيم والإجراءات والاستنتاجات فى التحليل الوظيفى"[١١٧].

وقد قسم ميرتون تلك المكونات إلى:

أ-مصطلحات التحليل الوظيفى. ب-مسلمات التحليل الوظيفى. ج- التحليل الوظيفى كايديولوجية. د-الوظائف الكامنة والظاهرة. هـ- البناء المنطقى لإجراءات التحليل الوظيفى.

أ-مصطلحات التحليل الوظيفى: اتجه ميرتون فيما يتعلق بمكونات نموذجه التحليلى إلى العمل على الحد من الفوضى الاصطلاحية التى سقط فيها التحليل الوظيفى، وتتضح تلك الفوضى فى استخدام مصطلح واحد للإشارة إلى عدة مفهومات، أو الإشارة إلى مفهوم واحد باستخدام عدة مصطلحات. فقد تستخدم كلمة وظيفة للإشارة إلى مجموعة معان مختلفة، كما يشار فى الوقت نفسه إلى مفهوم الوظيفة باستخدام عدد من المصطلحات كالغرض، أو الدافع، أو الهدف، أو القصد ...إلخ. وقد نتج عن ذلك "أن أصبح وضوح التحليل والتواصل هما ضحيتا هذا الاستخدام الفضفاض للكلمات"[١١٨].

ب-مسلمات التحليل الوظيفى: تناول ميرتون فى هذا الجزء المسلمات الثلاث التى كانت مثاراً للجدل والنقاش، والتى كان لها أثرها بالتالى على شن الهجوم وعدد من الاتهامات للاتجاه الوظيفى، وهى مسلمات الوحدة الوظيفية للمجتمع، النزعة الوظيفية الشاملة، مسلمة الضرورة أو اللزومية.

- **الوحدة الوظيفية للمجتمع:** ومفاد هذه المسلمة أن المجتمع مكون من أجزاء يعمل كل منها أو يؤدى أداءً وظيفياً للمجتمع ككل، وقد وجدت تلك المسلمة فى كتابات راد كليف براون، ومالينوفسكى، ولكن ميرتون أكد على ضرورة تعديلها والتحقق منها من خلال الاختبار الإمبيريقى. فقد رأى أن التكامل الوظيفى يختلف من زمان إلى آخر ومن مجتمع لآخر، بل إن الظاهرة الواحدة يمكن أن تؤدى أداءً وظيفياً لبعض الجماعات، بينما تعد عائقاً وظيفياً لجماعات أخرى فى نفس المجتمع. ويضرب مثلاً لذلك بالدين الذى يعمل على تكامل المجتمع فى بعض الأحيان، وقد يعمل على انهيار هذا التكامل أحياناً أخرى[١١٩]. ويرجع ميرتون تحيز الأنثروبولوجيين الوظيفيين لتلك المسلمة إلى قيام أغلب تلك الدراسات على مجتمعات بدائية، وبالتالى رأى أن الوضع سيختلف "إذا ما نقل هذا الافتراض الممكن النفع والفائدة من نطاق المجتمعات البدائية الصغيرة إلى نطاق المجتمعات المتقدمة الأكثر تبايناً وتعقداً"[١٢٠].

- **النزعة الوظيفية الشاملة:** جاءت تلك المسلمة أيضاً فى كتابات عدد من علماء الوظيفية، وهى تعنى أداء كافة الأشكال الثقافية والاجتماعية أداء وظيفياً إيجابياً، وقد أوضحها ميرتون أيضاً بما جاء فى كتابات مالينوفسكى بأن كل عادة أو شئ مادى أو فكرة أو معتقد ينجز وظيفة ما حيوية[١٢١]. ومن هنا رأى أنها مسلمة تحتاج إلى تحقق، كما أنها لا تضيف كثيراً لكفاءة التحليل الوظيفى أو لأهمية الوحدة التى قد تنسب لها الوظيفة. وفى بحث ميرتون حول هذه المسلمة رأى أنها جاءت كرد فعل لمفهوم البقايا، ولكنه رد فعل مبالغ فيه أوقع الاتجاه الوظيفى فى خطأ عدم إمكان دراسة مختلف جوانب السلوك الإنسانى خاصة ما يتعلق منها بقضايا التغير، كما أوقعه أيضاً فى خطأ تعميم أن كل وحدة لها إنجاز وظيفى حيوى، "مع الكشف عن أن إنجاز الوحدة لوظيفة ما أو عدم

إنجازها أمر يكشفه البحث الإمبيريقى، وليس هو نتيجة أو خاتمة نصل إليها قبل البدء فى البحث"[١٢٢].

- **مسلمة اللزومية أو الضرورية:** هى المسلمة الثالثة التى كانت مثاراً للنقاش والاتهام. وقد أوضحها ميرتون، كما جاءت فى كتابات مالينوفسكى بأنه: "فى كل طراز حضارة تنجز كل عادة أو شئ مادى أو فكرة أو معتقداً وظيفة ما حيوية، إذ يكون لها عمل عليها أن تنجزه، وبذلك فإنها تصبح جزءاً ضرورياً داخل الكل المتفاعل[١٢٣]". وقد أكد ميرتون أن ذلك يؤكد أن هناك وظائف لابد من إنجازها للمحافظة على بقاء المجتمع من جانب، ومن جانب آخر أن هناك أشكالاً اجتماعية وثقافية ضرورية لإنجاز تلك الوظائف. ومن هنا طرح ميرتون أمام مفهوم الأشكال البنائية الضروية مفهوم البدائل الوظيفية[١٢٤]. حيث أكد أن ذلك المفهوم – البدائل – قد استخدمته كافة فروع العلم المستخدمة للتحليل الوظيفى.

ج-التحليل الوظيفى كأيديولوجيا: كان للأوضاع السياسية التى عاصرتها الوظيفية أثرها على اتهام الوظيفية ببعض الارتباطات الأيديولوجية. فقد عاصرت الوظيفية الماركسية، وارتبطت بالأيديولوجيا المحافظة الرجعية، وربما شجع ذلك اتهام الوظيفية بالغائية الذى جلب عليها هذه الصفة المحافظة. ويتضح ذلك فى القول بأن "كل البناءات الاجتماعية الموجودة ضرورية ولازمة لإنجاز الحاجات البيولوجية الملحة"[١٢٥].

وفى مقابل ذلك اتهمت الوظيفية بأنها برجماتية، وقد استند الهجوم هنا إلى القول بأن وظائف البناء هى الجزء الهام فيه، بينما تلك الوظائف تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وقد تصدى ميرتون لتلك الاتهامات وأكد أنها ترجع إلى سوء استخدام التحليل الوظيفى، فقد استخدمته الجماعة المحافظة فى مقابل الراديكالية، وأن ما وقعت فيه الوظيفية هنا هو ما يمكن أن تقع فيه أى نظرية علمية تتناولها أيدى استخدام مختلفة فى عدد من الظواهر.

د-الوظائف الكامنة والظاهرة: أما اللبنة الرابعة لنموذج ميرتون التحليلى فتعد من أبرز إسهاماته قاطبة، وإن كان – كما جاء فى اعترافه – قد سبقه فى استخدامها عدد من العلماء أمثال فرانسيس بيكون الذى تحدث عن العملية الكامنة، والشكل أو الصورة الكامنة فى علاقتهما بأشياء تقع تحت الملاحظة. كما استخدمهما أيضاً – وبمعنى يقترب من المعنى الذى صاغه ميرتون – كل من جورج ميد، وسمنر، وماكيفر، وزنانيكى، ودوركايم فى بعض كتاباته وفى مقدمتها دراسة الوظيفة الاجتماعية للعقاب[١٢٦].

وقد استخدم ميرتون مصطلح الوظيفية الظاهرة ليشير به إلى النتائج الموضوعية التى تسهم – أو كان المقصود منها أن تسهم – فى توافق أو تكيف وحدة معينة بالذات – كالشخص Person أو الزمرة الاجتماعية Subgroup أو النسق الاجتماعى أو الثقافى

Social, Cultural System -، واستخدم مصطلح الوظيفية الكامنة ليشير به إلى النتائج التى تحقق نفش الشىء ولكنها غير مقصودة أو يصعب التعرف عليها[١٢٧].

لذا اهتم ميرتون بتمييز وفصل الوظائف الظاهرة عن الكامنة ورأى أن ذلك التمييز أو الفصل من الممكن أن يقدم إسهامات هامة فى مجال البحث السوسيولوجى، ومن هنا قدم عدة أسباب لهذا الفصل هو كالتالى:

- يساعد التمييز بين الوظائف الظاهرة والكامنة على تحليل الأنماط الاجتماعية التى تبدو غير معقولة ـ ظاهرياً ـ كما يفسرها ويعمل على فهمها، ويساعد أيضاً فى تفسير بعض العادات، وأنماط السلوك التى تصدر دون أن يكون هناك غرض واضح منها، مما يجعل الباحثين يفسرونها باعتبارها مخلفات ثقافية أو خرافات نتجت عن نقص فى ذكاء ممارسيها، أو جهلهم أو قصورهم الذاتى. وقد أوضح ميرتون ذلك بمثال ظاهرة الاستسقاء عند قبائل الهوبى Hopi التى ينظر إليها باعتبارها طقوساً خرافية لشعب بدائى، وبالتالى تفسر عند تحليل الدور الفعلى لهذا السلوك باعتبارها خرافة. ولكن الوضع يختلف تماماً عندما يستخدم الباحث مفهوم الوظائف الكامنة التى تيسر له الفهم الحقيقى لتلك الطقوس التى تلعب دوراً هاماً فى تماسك وتعاون الجماعة المؤدية لها، وبالتالى تؤدى وظيفة ربما تبتعد كل البعد عن الغرض البادى لهذه الممارسات.

- أن التمييز بين الوظيفة الظاهرة والكامنة يوجه اهتمام الباحثين السوسيولوجيين إلى مجالات بحث أكثر أهمية وعمقاً من مجرد البحث عن الوظائف الظاهرة التى تسهل ملاحظتها. فالباحث باستخدامه لمفهوم الوظيفة الكامنة يمكنه أن يتبين ما إذا كانت الظاهرة المدروسة قد حققت الغرض الذى يهدف إليه الأفراد المشتركين فيها أم لا. وهكذا فالباحث هنا لا يكتفى بتسجيل مظاهر السلوك الاجتماعى المألوفة ـ الوظيفة الظاهرة ـ ولكنه يذهب إلى بعد أكثر عمقاً وفائدة وجدية. وقد عبر ميرتون عن ذلك بقوله: "فى اللحظة التى ينقل فيها الباحث الاجتماعى اهتمامه وتفكيره من مستوى الوظيفة الظاهرة إلى مستوى الوظائف الكامنة، فإنه يكون قد حقق أهم جانب فى رسالة العلم"[١٢٨].

- يساعد التمييز بين الوظائف الكامنة والظاهرة على التعرف على الوظائف الكامنة التى تعد إضافة هامة للمعرفة السوسيولوجية "فالوظائف الكامنة لأحد الطقوس أو المعتقدات ليست من الأمور المعروفة بين الناس، وإنما هى أمور تتم عادة دون أن يهدف إليها أو يدرى بها الأفراد الذين يقومون بها"[١٢٩]. ومن هنا فإن الباحث الذى يستخدم مفهوم الوظائف الكامنة يتبين له وظائف للسلوك الاجتماعى تناقض تماماً ما هو معروف وشائع بين الناس. وهكذا فإن البحث فى الوظيفة الظاهرة يمكن الباحث من الوقوف على المعنى الظاهر أو الساذج فقط رغم كون الظواهر الاجتماعية على درجة من التعقيد تتطلب البحث فيما وراء ما هو ساذج وبسيط.

- وأخيراً فإن التمييز بين الوظائف الكامنة والظاهرة يحمى الباحث من خطأ الوقوع فى إطلاق أحكام خاطئة على العادات والتقاليد، ومختلف أنماط السلوك الاجتماعى التى تقع تحت الملاحظة. وبالتالى، يتمكن الباحث من التعمق فى تحليل تلك العادات والتقاليد وأنماط السلوك تحليلاً علمياً منظماً، ربما يقدم نتائج تتعارض مع التقييمات الخلقية التى يعتنقها الناس نحو هذا النظام "فليس من الضرورى أن تتفق الوظائف الكامنة للنظام الاجتماعى مع الآثار الواضحة أو الظاهرة التى ترتكز عليها هذه التقييمات أو الأحكام"[١٣٠].

هـ-البناء المنطقى لإجراء التحليل الوظيفى: وأخيراً، فقد حاول ميرتون استكمالاً لبنود نموذجه التحليلى أن يحدد الإجراءات المنهجية اللازمة لإنجاز أى تحليل وظيفى جيد يكون هدفه تفسير المعطيات، وذلك بتحديد نتائجها ومتتالياتها فى علاقتها بالبناءات التى تضمها. وقد أوضح أن ذلك ليس مقصوراً على العلوم الاجتماعية فقط، ولكنه مستخدم أيضاً فى علوم كثيرة حققت به وفيه خطوات واسعة من التقدم حتى رأى ميرتون أنه يمكن الإفادة مما وصل إليه التحليل فى تلك العلوم الأخرى، واستعارة البناء المنطقى له. هذا وقد أكد ميرتون صعوبة تحديد البناء المنطقى فى علم الاجتماع بنفس قدر دقته فى العلوم الأخرى، وربما يرجع ذلك إلى تشتت جهود علماء الاجتماع فى هذا المجال[١٣١].

٤-إسهام ميرتون فى بناء النظرية الوظيفية

بعد استكمال عرض الخطوات المنهجية اللازمة لإنجاز أى تحليل وظيفى جيد ممثلة فى النموذج التحليلى لميرتون، تتناول الفقرات التالية أهم القضايا الأساسية التى أسهم بها ميرتون فى بناء النظرية الوظيفية بصفة عامة.

وقد كان ميرتون غامضاً بعض الشىء فى بعض مواقفه، وعلى سبيل المثال فى موقفه من كلية النسق، مما دفع البعض إلى اعتباره من أصحاب الاتجاه الكلى، بينما اعتبره البعض الآخر جزئياً. والواقع أن آراءه قد تحركت على الاتجاهين، فقد بدأ نموذجه التحليلى بالوحدة – الذرية – وانتهى بالبناء الاجتماعى كوحدة – تؤدى وظيفة – وفى مقابل ذلك فقد أكد أيضاً فى نموذجه التحليلى على الوجود النسقى وذلك من خلال عنصرين.

- مفاهيم الوحدة التى تشبع بواسطة الوظيفة حيث أكد على الصعوبة الكامنة فى قصر التحليل الوظيفى على الوظائف المنجزة بالنسبة للمجتمع مادامت الوحدات قد تكون ذات أداء وظيفى بالنسبة للبعض، ومعوقة وظيفياً بالنسبة للبعض الآخر. ومن هنا فمن الضرورى الاهتمام بنطاق الوحدات بأن يكون على الوحدة متتاليات محددة بالنسبة لها وهى الأفراد فى مكانات مختلفة، والجماعات الفرعية، والنسق الاجتماعى الأكبر، والأنساق الثقافية[١٣٢].

- فى مقابل ما سبق، فإنه فيما يتعلق بمفاهيم متطلبات الوظيفية فإن كل تحليل وظيفى يتضمن تصوراً ما عن المتطلبات الوظيفية للنسق موضوع الملاحظة والبحث، ويشير ذلك فى رأيه إلى "مشكلة صعبة تتعلق ببناء نماذج المتطلبات الوظيفية – الشاملة فى مقابل المحددة -، وكذا الإجراءات للتحقق من صدق افتراض هذه المتطلبات"(١٣٣).

وقد أثار ميرتون مشكلات هامة وأساسية تتعلق بالوحدة – سواء الوحدة الذرية أو البناء – كأداء الوحدة لوظيفتها أو عدم أدائها، وتأثير ذلك فى تغير الوحدة، أو تغير البناء. وانتهى إلى أن الأداء الوظيفى المتباين لوحدات البناء المتعددة هو فى ذات الوقت أداء وظيفى للبناء بكامله، وبذلك كان ميرتون فى معالجته للمتطلبات أكثر إدراكاً للوجود النسقى الكلى(١٣٤).

وخلاصة القول أن ميرتون قد اهتم أحياناً بالوحدة الجزئية ووظيفتها بالنسبة للأجزاء الأخرى، أو للنسق ككل، كما اهتم فى المقابل بالوحدة الأشمل وما تتطلبه من إشباع لمتطلباتها، كما بحث أحياناً وظائف بعض الظواهر فى إشباع البناء ككل(١٣٥).

ويقودنا الحديث عن مبدأ الكلية إلى تناول مفهوم التكامل عند ميرتون الذى رأى أنه مفهوم نسبى حيث تتغير درجة التكامل من زمن لآخر، ومن مجتمع لآخر، كما أن هناك أداء وظيفياً معوقاً، وآخر ميسراً يؤدى للبناء، هذا كما طرح ميرتون مفهوم البدائل الوظيفية، وتصدى بذلك للاتهام الموجه – إلى الوظيفية – بالمحافظة والرجعية.

ولعل من أعظم إسهامات ميرتون النظرية مناقشته لطبيعة وخصائص الإسهام أو الأداء الوظيفى لوحدات البناء، وقبل البدء فى مناقشة جوانب هذا الإسهام نوضح معنى الوظيفة الاجتماعية التى رأى ميرتون "أنها تشير إلى المتتاليات الموضوعية القابلة للملاحظة وليس إلى الاستعدادات الذاتية كالأهداف والدوافع والأغراض"(١٣٦).

أما الإسهام فقد عالجه ميرتون معالجة دقيقة وواضحة، حيث أوضح حاجة البناء إلى الاستمرار – وليس فقط التكامل والاستقرار – ذلك الاستمرار الذى يحتاج من البناء إلى التكيف بواسطة الأداء الوظيفى الميسر، والتقليل من التكيف بواسطة الوظائف المعوقة(١٣٧). بمعنى أن الإسهام الوظيفى الذى يعمل على استمرار النسق هو إسهام ميسر ومعوق أيضاً. كما عالج ميرتون مفهوم الإسهام الوظيفى على مستوى الوظائف الظاهرة والكامنة فاعتبر الأولى مقصودة، والثانية غير مقصودة أو غير متوقعة فهى تشكل بالتالى مجال اهتمام البحث السوسيولوجى، بالإضافة إلى مناقشته الرائعة لمفهوم الإسهام الوظيفى بين لزومية البناء أو لزومية الوظيفة. فقد أوضح بتحليل مفصل ورائع التفاعل بين البناء والوظيفة، كما طرح مفهوم البدائل البنائية والوظيفية الذى كان من نتائجه التحرك نحو بناء نسق نظرى أكثر ملاءمة لاستيعاب قضايا التغير البنائى والوظيفى، حيث أن البدائل ما هى إلا نتيجة لظروف جديدة استجدت على بناء النسق(١٣٨).

وفى النهاية، ناقش ميرتون اتجاه الإسهام الوظيفى فى الإشباع، فأكد أنه إشباع للبناء الاجتماعى بأكمله – متأثراً بدور كايم – وأيضاً إشباع للوجود الفردى – متأثراً بمالينوفسكى –، ولعل ذلك الجمع بين الاتجاهين يتضح بجلاء من خلال تمييزه بين الوظائف الظاهرة والكامنة لأى وحدة اجتماعية(١٣٩).

هذا، وقد عالج ميرتون مفهوم التوازن من نفس المنطلق الذى عالج به مفهوم التكامل، حيث اعتبره أمراً نسبياً، والتزم فيه بالحد الأدنى، ولكنه مع ذلك لم يغفله بل أعطاه دوراً دينامياً فى تفاعل النسق. كما قدم ميرتون ملاحظته حول حدوث حالات من عدم التوازن إلى جانب احتمال وجود مجتمعات متطرفة تتسم بالاتزان، ولكن ذلك لا يمنعها من التغير(١٤٠).

وبالإضافة إلى ما سبق فقد صرح ميرتون فى أحد مواضع مؤلفه برفضه الضمنى للتوازن(١٤١)، وربما كان ذلك نتيجة لتمييزه بين الوظائف الميسرة والمعوقة، وما تؤديه الأخيرة من عرقلة وإعاقة التوازن ذاته، وبذلك لفت ميرتون الانتباه لمفهوم عدم التوازن.

ومن القضايا الهامة التى تناولها ميرتون مفهوم الأنومى حيث بحث فى المصادر الثقافية المؤدية له، فالثقافة هى أساس الاجتماع الإنسانى – ونتائجه أيضاً – والأنومى فى رأى ميرتون هى الحالة التى يعيشها الفرد فى مجتمع ضعفت معاييره، وقيمه وأصبحت خالية من قوة الإلزام، إذن فهى مرحلة مؤقتة تحدث فى أعقاب مرحلة تماسك النسق، وتسبق مرحلة التغير الكثيرة الحدوث وخاصة فى المجتمعات المعاصرة(١٤٢).

ومن هنا فإن الأنومى هى حالة تتعلق بالنسق وليس بالأفراد، وتختلف فى درجة حجتها بين البسيط – حالة الفوضى التى ينتج عنها الإحساس بالانفصال عن الجماعة – والحاد – وتعنى التدهور وانهيار تكامل أنساق القيمة –، وقد أوضح ميرتون الفارق بين الصراع القيمى والأنومى، وهو فارق مرحلى حيث يؤدى الأول إلى الثانى(١٤٣). كما أكد على إيجابية العلاقة بين الأنومى والسلوك المنحرف بمعنى دعم كل منهما للآخر، فارتفاع نسبة الأنومى فى الجماعة تزيد من الضغوظ نحو السلوك المنحرف حيث تساعد تلك الضغوط على زيادة عدد الأشخاص الذين كانوا أقل تعرضاً للأنومى ثم اتجهوا إليه. وهكذا حتى يتمكن السلوك المنحرف من احتواء أغلبية أعضاء الجماعة، ويؤدى ذلك إلى تغير الشكل البنائى، وإحلال غيره، وهذا هو مضمون التغير الاجتماعى(١٤٤). ذلك المفهوم الذى عالجه ميرتون بكفاءة تزيد كثيراً عن معالجات سابقيه، وعلى وجه العموم فقد اهتم علماء الوظيفية بصورة واضحة بحالات التوازن والتكامل والاستمرار وربما كان ذلك مرجعه، قيام تلك الدراسات على مجتمعات بدائية. لذا حاول ميرتون تغطية وإصلاح تلك العيوب التى اتهمت بها الوظيفية، فقال بوجود درجات للتكامل تصل إلى عدم التكامل، وكذلك التوازن الذى يصل إلى درجة عدم التوازن، كما راجع مفهوم

الوحدة الوظيفية التى رأى أنها لابد أن تخضع البحث الإمبيريقى للتأكد من سلامتها، فضلاً عن تأكيده بأن الوحدة الاجتماعية يمكن أن تكون ذات أداء وظيفى لبعض الجماعات ومعوقة للبعض الآخر، وأن مسلمة النزعة الوظيفية الشاملة يجب أن تعدل. فهناك أداء وظيفى ميسر أو معوق تؤديه الوحدة للأفراد أو للجماعات الفرعية، أو للبناء الاجتماعى الشامل للثقافة(١٤٥). كما أكد ميرتون على تعديل مسلمة الضرورة الوظيفية أو البنائية وطرح بدلاً منها مفهوم البدائل، وبذلك يتضح مدى اهتمامه، ومعالجته الدقيقة لقضايا النسق المتغير(١٤٦).

خامساً: القضايا والأسس النظرية للاتجاه الوظيفى

تتناول الفقرات التالية الأسس النظرية للاتجاه الوظيفى، التى سوف تشتق منها فروض هذا البحث، ومن مقولاتها، ومفاهيمها سوف تستعين الباحثة فى عمليات الوصف، والتحليل والتفسير. ولعل لك يتضح من خلال عرض كل قضية أساسية على حدة من حيث إسهامات كل عالم وظيفى – مالينوفسكى، راد كليف براون، ميرتون – تناولته بعض فقرات الفصل، إلى جانب بعض الأمثلة التوضيحية لكل قضية من واقع الدراسة الإمبيريقية لأولياء حى الخليفة كواحد من أحياء القاهرة.

(١) التناول الكلى أو الجزئى للنسق

تأرجحت مواقف الأنثروبولوجيين دائماً بين التناول الكلى أو الجزئى للنسق أو للبناء الاجتماعى. ولعل فقرات هذا الفصل قد أوضحت ذلك التناقض فى مواقف العلماء الذين تم التعرف عليهم، والذين تؤكد الفقرات التالية على بعض سمات التعارض فيما بينهم.

فقد كان **مالينوفسكى** مفضلاً للإدراك الجزئى، ويتضح ذلك من تأكيده على الحاجات البيولوجية للأفراد باعتبارها المتغير المستقل فى الوجود البنائى الثقافى – رغم أهمية تأثير الثقافة التى تصل حتميتها إلى درجة تفوق الحتمية البيولوجية، وتصبح هى أيضاً متغيراً مستقلاً – فمع مالينوفسكى تظل دائماً أمام أجزاء فى الوجود المجتمعى هى الحاجات البيولوجية والنفسية من جانب، ونظم إشباعها من جانب آخر، تلك النظم التى تتكامل فتخلق وجوداً نسقياً ثم وجوداً ثقافياً وهكذا. فالنظام هو وحدة التحليل الأولى والرئيسية عنده. وهو يمثل شريحة التقاطع لكافة أنساق الثقافة، ففيه الجانب المعيارى المشتق من نسق الضبط، وفيه الجانب المادى المشتق من النسق الاقتصادى، وفيه جانب التعليم والتدريب المشتق من نسق التعليم، وفيه السلطة المنظمة لكل ذلك والمأخوذة من نسق السياسة(١٤٧).

وفى مقابل تناول مالينوفسكى الجزئى، أكد **راد كليف براون** على الإدراك الكلى

للنسق، وربما يرجع ذلك إلى بعض العوامل مثل كونه عضوياً – ذى تصور عضوى – وتأثره من جانب آخر بآراء دوركايم، ثم ما أملاه عليه واقع الدراسة الإمبيريقية التى أجراها على مجتمعات بدائية.

فقد كان رادكليف براون أكثر اقتراباً من دوركايم، ورأى أن المجتمع نسق طبيعى، أكد على نفس الرؤية الدوركيمية التى ترى أن الظواهر الاجتماعية، إما أن تكون متضمنة فى البناء أو ناتجه عنه، تلك الظواهر التى هى مكونات أساسية للبناء تتكون من الأشخاص والعلاقات بينهم، والجماعات التى يدخل فيها هؤلاء الأشخاص. فكلية البناء تقوم عنده على هيئة العلاقات الثنائية التى توزع على خريطة البناء الاجتماعى فى شكل مكانات وأدوار، وإسهامات وظيفية لهذه الأدوار، وبالتالى تتجه الإسهامات نحو أدائية البناء الاجتماعى (انظر الجزء الخاص بوجهة نظر براون من هذا الفصل).

ومن هنا يتضح الفرق بينه وبين مالينوفسكى فبينما يتجه الإشباع عند الثانى نحو الحاجات الفردية أو حتى الثقافية، نجده عند الأول دعم الكل البنائى، فإذا كان النسق يسهم فى استمرارية واستقرار البناء فإن دراسة أى نسق تتم من خلال التعرف على وظيفته التى يؤديها للبناء الاجتماعى الكلى.

أما **ميرتون** فقد اتهم بالمرونة، وعدم الوضوح – فى هذا المجال – حيث اعتبره البعض كلياً، والبعض الآخر جزئياً، ويرجع ذلك التناقض إلى نموذجه التحليلى – من جانب – الذى تضمن تأكيدات تدل على مدخله الجزئى كاهتمامه بالوحدة وإشباعها، حيث تدرجت الوحدة عنده من الوحدة الذرية، والأفراد، والجماعات، والزمر، والبناء الاجتماعى نفسه، بينما – من جانب آخر – نجد عكس ذلك فى معالجته لظاهرة الأنومى حيث اهتم بالبناء وتناقش عناصره الذى يؤدى إلى الأنومى.

وترى بعض وجهات النظر أن التناقض البادى هنا، تناقض ظاهرى حيث كان ميرتون فى نموذجه التحليلى يحاول تقنين إجراءات منهجية لدراسة الواقع من وجهة النظر الوظيفية – وذلك التزم بالوحدة المحددة – بينما فى معالجته للبناء الاجتماعى والأنومى كان مصدر إلهامه الأساسى النظرية الوظيفية التى أدت إلى تركيزه على أكثر المتغيرات بروزاً[١٤٨].

وانطلاقاً من وجهات النظر السابقة فيما يتعلق بالتناول الكلى والجزئى للنسق، رأت الباحثة ضرورة تناول ظاهرة تكريم الأولياء باعتبارها نسقاً فرعياً من نسق أعم وأشمل. وهذا النسق الفرعى يضم بداخله عدداً من الأنشطة والممارسات المختلفة التى سوف تهتم الدراسة الإمبيريقية بتناول كل منها على حدة، وتناول كل منها كذلك فى علاقته بسائر النشاطات والممارسات الأخرى. والمثال على ذلك أن اهتمام بالباحث "بالذكر" كأحد الطقوس الدينية المرتبطة بالظاهرة سوف لا يكون مقصوراً على وصف خطوات الذكر

التفصيلية ـ كما فعل عدد من الدراسات السابقة ـ بقدر ما سوف يكون الاهتمام منصباً على الذكر كنشاط له علاقته ببقية الأنشطة والممارسات الدينية المختلفة والتى تشكل إلى جانب تساندها مع مجموع الأنشطة الأخرى ما يمكن أن نتصوره نسقاً متكاملاً يضم داخله وحدات متباينة، ولكنها جميعاً ذات أداء وظيفى بالنسبة للكل الذى يعد وحدة فرعية من عالم أكبر.

وهكذا، سوف يتجه مسار التناول إلى اتجاهين:

أولهما: نظرة داخلية محللة ومفسرة لكل نشاط مرتبط بالظاهرة، لكل ممارسة فرعية كذلك تنتمى إلى واحد من هذه الأنشطة ذات الصلة بالظاهرة موضوع البحث.

ثانيهما: نظرة خارجية تنطلق من الظاهرة كنسق فرعى فى علاقتها بالنسق العام التى هى جزء منه. حيث تتأثر بما يطرحه ذلك النسق العام من مؤثرات.

(٢) الاستقلال والتساند، والإسهام الوظيفى

إذا كان هناك التزام للاتجاه الوظيفى بالتصور الكلى للنسق، حيث يدرس أى جزء فى علاقته بالكل أو بالنسق ككل، فإن مفهوم التساند يصبح ذا أهمية محورية فى دراسة النسق.

وقد تباين رواد الوظيفية فى تناولهم لهذا المفهوم حيث أعطى **مالينوفسكى** الجزء استقلاله الوظيفى على حساب الكل. فهو لم ير فى الوجود الاجتماعى أو الثقافى إلا أجهزة لإشباع الحاجات البيولوجية والنفسية للفرد، وكالأجهزة عبارة عن نظم تشبع كل منها وحدة أخرى. فعلاقات التساند عنده هى بين متغيرين وبالتالى غاب الوجود الكلى، كما افتقدت رؤيا التساند عنده فى قوله بأنساق الثقافة الأربعة، فلكل منها تخصصه الوظيفى. وبالتالى يبدو أثر الأداء الوظيفى لأى منها فى تشكيل النظام، وليس فى تشكيل الثقافة أو البناء الاجتماعى.

ويقلل من حدة اتهام مالينوفسكى بالجزئية، أنه عندما كان يدرس أحد الظواهر الجزئية كنظام الكولا مثلاً، فإنه كان يعتبرها مدخلاً لدراسة وفهم البناء ككل، إذ يربط الجزء بغيره من الوحدات والأجزاء، ولم يعط هذا الجزء استقلاله.

وجاءت آراء **راد كليف براون** حول هذا الموضوع فى مقابل آراء مالينوفسكى، حيث كان فى ذلك متأثراً بآراء دوركايم، بل زاد عليه ورأى أن الإشباع الوظيفى يتجه برمته إلى البناء الاجتماعى الذى تعمل كافة النظم لإشباعه. وقد بلغت مبالغة راد كليف براون فى هذا الشأن إلى حد رفضه لصحة أو اعتلال المجتمع، حيث رأى فى الظواهر الباثولوجية ـ كما أطلق عليها دوركايم ـ فرصة للتغير إذ إنها معوقة للبناء القديم، وميسرة للحديث، فهى حالة تحدث لإحداث التغير والاستقرار، وبذلك أعطى راد كليف

براون للجزء استقلاله – فهى عملية تفتيت للبناء من أجل إعادة صياغته.

أما **روبرت ميرتون** فقد كانت معالجته أكثر دقة، فهو من حيث اتجاه الأداء الوظيفى، يتجه إلى مستويين: الإشباع الفردى، والإشباع الاجتماعى، اللذين اصطلح لهما ميرتون "الوظائف الظاهرة والكامنة". كما عالج موضوعات الإسهام الوظيفى "الميسر" الذى يدعم البناء ويحافظ على استمراريته، و"المعوق" لاستمرارية ذلك البناء. وإذا كانت تلك الموضوعات قد سبق معالجتها إلا أننا يجب أن نشير إلى أن ميرتون قد أوضح أهمية الوظائف المعوقة التى تحتوى على طاقة الاستمرار والتغير والتطور على المستوى البنائى وذلك بالإعاقة الوظيفية لتفاعل النموذج القائم. ومن هنا رأى ميرتون فى الأنومى وظيفة إنجاز التغير والتطور. وبالإضافة إلى ذلك فقد طرح ميرتون مفهوم البدائل الوظيفية أمام لزومية وحدة معينة لأدائها الوظيفى ليخلص الوظيفية من بعض عيوبها التى كانت موضع نقد ونقاش (كمفاهيم الاستقرار والتوازن وعدم التغير). وأخيراً فقد أضاف ميرتون إضافات مهمة كان لها دورها فى التصدى لعدد من أوجه النقد والهجوم، حيث عالج كافة القضايا النسقية ولم يقتصر فقط على التوازن، والاستقرار، والتكامل، ولكنه رأى منها درجات تسمح بحدوث التغير والصراع.

وفى ضوء قضايا التساند البنائى، والإسهام الوظيفى تحاول الباحثة تناول مختلف الأنشطة المرتبطة بالظاهرة موضوع البحث للتعرف على اتجاه الأداء الوظيفى لكل منها، حيث يتجه هذا الأداء فى بعض الأحوال إلى **إشباع فئات معينة** من البناء الاجتماعى كالنساء فقط – من خلال الخروج لزيارة الأضرحة بصحبة الصديقات – أو الأطفال من خلال انتشار الألعاب الخاصة بالأطفال حول أضرحة الأولياء وبصفة خاصة أثناء الاحتفال بالموالد، أو الشباب من خلال انتشار ألعاب القوى وحمل الأثقال، حيث تؤدى تلك الأنشطة وظيفة ترويحية لتلك القطاعات دون غيرها.

هذا، بينما يتجه الأداء الوظيفى لبعض الأنشطة فى أحوال أخرى إلى قطاعات مختلفة من البناء تضم مختلف الفئات من نساء وأطفال وشباب. وكأمثلة على ذلك فإن بعض الأنشطة يكاد يقتصر أداؤها الوظيفى على مستوى الحى موضوع الدراسة – حى الخليفة – وخاصة فى حال الأضرحة الشهيرة إلى قطاعات ومستويات متباينة من البناء الاجتماعى للمجتمع المصرى بوجه بمختلف قراه، وأقاليمه، ومدنه.

ومثال على ذلك ما تسهم به زيارة الأولياء بصفة عامة وفى الموالد بصفة خاصة من تماسك الجماعة فهو على مستوى الحى – فى حال الأضرحة محدودة الشهرة – يكاد يكون ذلك الإسهام على أبناء الحى من خلال البدء فى الاستعداد للمولد، وجمع ما يلزم من نقود لإقامة الاحتفال وأدوات...إلخ وتأجير الإضاءة والسرادقات، وذلك بالتالى يجعلهم يشعرون بالتماسك والمشاركة فهم أهل أو جيران فى حى واحد، بينما نجد فى

الموالد الواسعة الشهرة أن هناك جماعات مختلفة أولها أبناء الحى والأحياء المجاورة، ثم أبناء القاهرة، وأقاليم وقرى كافة المحافظات، وأيضاً جماعات الطرق الصوفية. فإذا كان المولد هنا يعمل على تماسك كل جماعة من هؤلاء، فإن الإسهام الوظيفى يمتد خارج حدود الحى بامتداد شهرة الولى المحتفل به.

وسوف يحاول البحث من خلال ما سبق أن يتعرف إمبيريقياً على الوظائف الظاهرة والكامنة لتلك الأنشطة، وكيفية طرح النسق – الظاهرة – لبدائل وظيفية كميكانيزمات تعمل على توازنه.

(٣) التوازن

يعد التوازن من المفاهيم التى كانت مثاراً للجدل والنقاش، ويرجع ذلك إلى غموض المفهوم ذاته، كما يرجع أيضاً إلى استخداماته الخاطئة كحالة يسعى إليها النسق، أو حالة مرغوب فيها، أو ثبات النسق. ويمكن تعريف التوازن بأنه "تجمع من المتغيرات المتداخلة والمنتقاة، تلك المتوافقة للغاية كل من الآخر بحيث لا يوجد موضع لأى ميل ضرورى للتغير قد يسود النموذج الذى يكونونه، وأن هذا النموذج أو توازنه ليست سوى بناءات عقلية – ترتكز على الابتكار والتجريد – أو أنه ذلك التوافق المتبادل لمجموعة منتقاة من المتغايرات ذات حجم معين. كما أن التوازن ليس حالة استقرار فقط ولكنه يمكن أن يكون ديناميياً أيضاً[١٤٩].

أما فيما يتعلق بآراء رواد الوظيفية حول مفهوم التوازن فقد افترض **مالينوفسكى** نقطة (صفر) يخضع النسق فيها لحالة من التوازن الذى يتجلى فى تبادل مغايرات النسق لإسهاماتها، وتفاعلاتها الوظيفية، ومع ذلك فإن أجزاء النسق تملك القدرة على انتهاك هذا التوازن، وبالتالى يطرح النسق ميكانيزماته لإعادة حالة التوازن. كما أن التوازن فى العلاقات أحياناً ما يثير التوتر، وبالتالى يطرح البناء ميكانيزماته للتغلب على ذلك. فالنسق عنده كان نسقاً مستقراً متحركاً خلال الزمن ليتلاءم مع أى تغيرات طارئة. وبذلك رأى مالينوفسكى أن أى تغير فى أحد الأجزاء يتبعه تغيرات فى الأجزاء الأخرى لإعادة حالة التكامل والتوازن من جديد.

وقد اتضح مفهوم التوازن بصورة أكثر تجلياً مما جاء فى آراء مالينوفسكى من خلال تناول **راد كليف براون** له، حيث اعتبر البناء الاجتماعى هو المتغير المستقل الذى تعمل كل الأجزاء من أجله دون إباحة أية أهداف فرعية لوحداته. فالبناء يعمل دائماً على المحافظة على توازنه، وعبر الزمن يواجه النسق بمؤثرات تسبب صراعات وتوترات، ولكن النسق يملك ميكانيزمات تنظيمها وردعها.

وتمثل آراء روبرت ميرتون دائماً وجهة النظر الأكثر انفتاحاً وتنظيماً، فبينما كان

العلماء البنائيون الوظيفيون يعتبرون توازن النسق هو نقطة البدء فى أى تحليل أو تفسير، اهتم هو بعدم اعتبار التوازن كنقطة بدء للتحليل والتفسير. وإذا كان علماء الوظيفية قد أكدوا على عمل وحدات النسق لتحقيق أهداف الأخير، فإن ميرتون رغم موافقته على ذلك إلا أنه قد طرح الوظائف المعوقة حيث تعمل الوحدة حينئذ لهدفها أولاً وبالتالى طرح ميرتون إمكان حدوث التغير ووجود نسق التوازن المستقر، ونسق التوازن غير المستقر. كما اعتبر حالة الأنومى التى تؤدى إلى الانحراف هى نقطة بدء التحليل كمرحلة يحدث بعدها توازن جديد حيث يطرح النسق البدائل الوظيفية، والتغير كيمكانيزمين لإعادة توازنه.

وفى ضوء مفهوم التوازن كأحد القضايا الأساسية للوظيفية سوف يحاول البحث التعرف على كيفية طرح ظاهرة تكريم الأولياء – كنسق فرعى – لبعض البدائل الوظيفية، وكذلك إحداث التغير، وذلك للمحافظة على توازن النسق. وعلى سبيل المثال فإن تغير الوظيفة العلاجية الخاصة بعلاج أمراض العيون – وهى ما اشتهر به ضريح السيدة نفيسة – وازدهار وظيفة جديدة لها كذلك تتعلق بالمسائل العاطفية كبديل للوظيفة القديمة (العيون) يمكن اعتبارهما ميكانيزمين لإعادة التوازن، واستمراراً للأداء الوظيفى للظاهرة. كما أنه فى نفس المثال يمكن اعتبار لجوء مرضى العيون إلى الضريح للتبرك قبل أو بعد إجراء الجراحة، ونذر النذور طمعاً فى الشفاء – وهو ما تم التعرف عليه من فوضى مستشفى الرمد بالحى – يمكن أيضاً أن يكون بديلاً وظيفياً طرحه النسق الفرعى لإعادة التوازن.

(٤) الانحراف

اتفقت الآراء على سعى النسق لتحقيق حالة التوازن، ومع ذلك فإن التوازن لا يستمر ولكنه ينهار لتبدأ حركة السعى من جديد. ويمكن القول بأن الانحراف هو المرحلة الوسطى بين التوازن والتغير، وأنه لا يعنى السلوك المنحرف لشخص ما، ولكن لوحدة أو جماعة فرعية فى البداية. وأخيراً فإنه ليس انحرافياً لكونه مديناً بنائياً، ولكن لأن تفاعله يتخذ مساراً انحرافياً عن مسار التفاعل المعتاد.

وقد كان على الوظيفية أن تستوعب مفهوم الانحراف كقضية أساسية فى مقابل الاهتمام بالتفاعل، وذلك لمواكبة التقدم وإمكانية دراسة المجتمعات المعاصرة بما فيها من تغير، وانحراف، وليس الاقتصار على دراسة المجتمعات البدائية فقط. وبالتالى كانت قضية الانحراف إحدى القضايا الهامة لما لها من دور وآثار فى فهم وتفسير الواقع الملىء بالتناقضات.

ومن هنا، فالانحراف عما هو معتاد هو أساس المتطلبات النسقية المتناقضة، ويصبح أيضاً هذا الانحراف هو أساس التكامل النسقى، وتعبيراً دائماً عن قدرة هذا النسق على التجدد والاستمرار. أما فيما يتعلق بأصل ونشأة الانحراف، فإنه باختصار ذى علاقة عضوية بالنسق وليس بالفرد، وتتمثل علاقته بالنسق فى كونه ليس حالة سببية حيث إنه يعمل على إعادة توازن النسق، وتغيره.

وقد اقتربت معالجة مالينوفسكى للانحراف من معالجة راد كليف براون، حيث ينبه الانحراف عندهما إلى عدم اتساق فى البناء الاجتماعى ينجم عنه حالة من التوتر، يمكن التغلب عليها بتغيير الشكل البنائى – فى حالة زيادة حدة الانحراف – وإن كان مالينوفسكى قد اختلف فى رؤيته له باعتباره وقائع فردية تدل على اختلال التوازن.

أما ميرتون فقد نادى بموضوعية النظرة إلى السلوك الانحرافى حيث إنه مثله مثل السلوك العادى يشبع احتياجات أفراد ويؤدى وظيفة للبناء الاجتماعى، فلكى يصل النسق إلى حالة استقرار بنائى لابد لذلك السلوك من إشباع لا يؤديه السلوك العادى، وبالتالى فإن له شرف تحقيق التوازن، وصياغة تطوير جديد ومتسق للبناء الاجتماعى.

وفى ضوء قضية الانحراف، يحاول البحث أن يتعرف على مدى صدقها، باختبارها على بعض مجالات الظاهرة موضوع الدراسة (فعلى سبيل المثال يمكن أن يؤدى تهدم أحد أجزاء الضريح الذى تجرى عليه بعض الممارسات الخاصة إلى انحراف مسار تلك الممارسات، وتظهر بالتالى عملية بحث عن أشكال جديدة من الممارسات تنتهى بتغير الممارسات الأولى، وتعمل فى نفس الوقت على الأداء الوظيفى الكفء (الذى يتجه إلى البناء الاجتماعى) والمحافظة على التوازن).

وكمثال آخر، فإن لجوء النساء لعلاج أطفالهن عند أحد الأولياء المتخصصين فى علاج أمراض الأطفال، وترك الطبيب المتخصص فإن فى ذلك أيضاً انحراف عن المألوف، ولكنه يشبع احتياجات أفراد ويؤدى وظيفة للبناء الاجتماعى لا يؤديها السلوك العادى، مما يعمل على توازن البناء.

(٥) التغير

التغير هو آخر القضايا الأساسية للوظيفية، التى تأخرت معالجته نظراً لقيام عدد كبير من الدراسات الوظيفية على مجتمعات بدائية من جانب، ولاهتمام الوظيفية فى البداية بتصور النسق ثم بتغيره كقضية هامة يجب معالجتها على أسس أكثر صلابة مما قامت عليه معالجات سابقة – كالتطورية والانتشارية من جانب آخر.

ورغم أهمية، وضخامة هذه القضية، إلا أنه سوف يتم عرض أهم خطوطها العامة بإيجاز – فالتغير من الممكن أن يشبع حاجات النسق، كما أنه من الممكن أن يضعف

النسق إضعافاً كاملاً، بمعنى أن البناء الفرعى يمكنه أن يحدث تغيراً ذا أداء وظيفى، أو معوقاً وظيفياً أو كليهما.

أما من حيث سرعة التغير، فإن ذلك يرتبط ارتباطاً واضحاً بالزمن. فهناك التغير التدريجى الذى يحدث على فترات طويلة، بينما يوجد التغير الفجائى الذى يحدث فجأة، وإن كان فى واقع الأمر يستغرق أيضاً وقتاً طويلاً منذ الإحساس بضغوط معينة، وتراكمها... إلخ. إلى أن يصل ذلك فى النهاية إلى التغير الفجائى.

والجدير بالذكر أن النسق يحتوى دائماً إمكان التغير تماماً كما يحتوى إمكان التوازن، أو الانحراف. فالتغير أمر طبيعى فى كافة المجتمعات الإنسانية حيث تحدث مشكلات لا تجد لها حلولاً سوى التغير.

أما من حيث عوامل التغير، فإنه يمكنه القول فى جملة موجزة بأن وحدات النسق تملك إمكان إثارة التغير. وهذا يقودنا إلى تناول مصادر ذلك التغير الذى اختلف العلماء فيها فرآى بعضهم أنها تكون من الخارج- مالينوفسكى وبراون- واعترف بعضهم الآخر قد اعترف بإمكان التغير من الداخل مثل ميرتون. وخلاصة القول فى هذا الشأن أن النسق المدروس يكون دائماً على علاقة بالنسق الأكبر أو الأشمل، وبالنسق الأصغر أيضاً، ومن كلا النسقين يمكن أن تأتى بواعث التغير. وبالتالى فإنه من وجهة النظر الوظيفية لا يقال أن التغير يحدث من الخارج أو من الداخل، لأنه يمكن أن يكون من الداخل بالنسبة للوحدة الأشمل، ومن الخارج بالنسبة للوحدة الأقل، وهكذا لا يقال أن الوظيفية قد رأته تغيراً من الداخل أو الخارج، وإنما ذلك يحدده فقط موقف النسق بين الوحدات النسقية الأعلى والأدنى.

وفى ضوء قضية التغير كقضية مهمة وأساسية يحاول هذا البحث التعرف عليها من واقع الدراسة الإمبيريقية للظاهرة، التى نتناولها كنسق فرعى من نسق آخر عام وشامل، وبالتالى فإن التغير يمكن أن يحدث من داخل هذا النسق الفرعى، كما يمكن أن يحدث من خارجه – من خارج النسق العام. ولعل ذلك يتضح ببعض الأمثلة، فإن قرار شخص ذى مكانة فى هذا النسق الفرعى – كأحد مشايخ الطرق الصوفية – يمكن أن يؤدى إلى إحداث التغير فى الممارسات التى تؤدى، حتى يصل ذلك التغير إلى حد الاختفاء الكلى لتلك الممارسات. كما يمكن أن يؤدى موت خادم الضريح – القائم على إجراء ممارسات خاصة – إلى تغير وظيفة الضريح كلية.

وفى مقابل ذلك فإن بعض تغيرات النسق العام تحدث تغيراً فى النسق الفرعى، وأمثلة ذلك متعددة ومتنوعة، فقد كان لزيادة الوعى الصحى، وارتفاع نسبة المتعلمين فى مجتمع الدراسة بصفة خاصة وفى المجتمع المصرى بوجه عام أثرها فى تغير اتجاه الناس نحو الأضرحة لعلاج أمراض معينة فى مقدمتها أمراض العيون.

كما كان لسياسة الانفتاح الاقتصادى التى شملت النسق العام أثرها أيضاً فى تغير البضائع التى تسوق بالقرب من أضرحة الأولياء، وخاصة فى الموالد، حيث انتشرت نوعيات مستوردة من السلع كالسجائر، والحلى الخاصة بزينة الأشخاص، والحيوانات.

والمثال الثانى، أنه نظراً للتقدم التكنولوجى، واستخدام أجهزة التسجيل الصوتى استخداماً شائعاً ومنتشراً، فإن تلك الأجهزة أصبحت فى أحوال كثيرة تحل محل قارئ القرآن المحترف، والمنشد، والمغنى. وأصبحت أشرطة الكاسيت تستخدم كبديل نظراً لرخص ثمنها، وإمكان الانتفاع بها طوال الوقت.

ومن الأمثلة الأخرى، اختفاء رقص الغوازى – كنشاط فنى وترويحى – واختفاء البغاء الرسمى – كأحد الأنشطة الممنوعة – نظراً لسن قوانين رسمية طرحها النسق العام، وانسحبت بالتالى على النسق الفرعى.

المراجع

١- إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة محمد الجوهرى، حسن الشامى، الطبعة الأولى ١٩٧٢، دار المعارف بمصر، ص ٣٦٦,

٢- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى: مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الأول: المفهومات، الطبعة الخامسة، ١٩٧٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٧٢,

٣- إيكه هولتكرانس: مرجع سابق، ص ٣٧١,

٤- إيكه هولتكرانس: مرجع سابق، ص ٣٧١,

٥- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٦٩,

٦- محمد الجوهرى: علم الفولكلور، دراسة فى الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص ١١٧,

٧- رالف لنتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبدالملك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٩٦٤، ص ص ٥٥٠-٥٥١,

٨- إيكه هولتكرانس: مرجع سابق، ص ٢٩٠,

٩- دورسون. ريتشارد، نظريات الفولكلور المعاصرة، ترجمة وتقديم محمد الجوهرى، وحسن الشامى، دار الكتب الجامعية، ص ص ٨٦-٩٧,

١٠- إيكه هولتكرانس: مرجع سابق، ص ص ٣٧٠-٣٧١,

١١- إيكه هولتكرانس: مرجع سابق، ص ص ٣٧١-٣٧٤,

١٢- برونيزلاو مالينوفسكى Malinoweki, Bronis;aw (١٨٨٤-١٩٤٢) ولد فى بولنده، وتوفى فى أمريكا، درس بجامعات بولنده ثم لندن حيث تتلمذ هناك على سلجمان، سافر إلى استراليا حيث قضى هناك فترة الحرب العالمية الأولى، وقد قام خلال هذه المدة بدراسته المشهورة عن جزر "التروبرياند"، ثم عمل فيما بعد أستاذاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية فى لندن. يعزى إليه إعطاء الدراسات الوظيفية صيغتها النظرية، وإرساء قواعد مدرستها، وكان من بين تلاميذه إدموند فيرث، وإيفانز بريتشارد، وقد ترك مالينوفسكى إنتاجاً خصباً متنوعاً. عن (إيكه هولتكرانس: مرجع سابق، ص ص ٣٩٢-٣٩٣).

١٣- Leach. E. R: (The epistemological Background of Malinowski's empiricism) **in**: Man and Culture ed By Raymond Firth. Routledge & Kegan Paul, London, ١٩٧٠, P.١٢١.

١٤- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١٠٤,

١٥- أحمد أبوزيد: المفهومات، مرجع سابق، ص ١٠٥,

١٦- على ليلة: الأسس النظرية والمنهجية للمدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع، مع دراسة ميدانية لظاهرة القرابة فى مجتمع محلى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٣,

١٧- محمد الجوهرى: علم الفولكلور: دراسة فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص١٦٦، دراسة غير منشورة، ص ص ١٩٠-١٩١,

١٨- أحمد أبوزيد: المفهومات، مرجع سابق، ص ١١٤,

١٩- Bronislaw Malinowski, ‘A Soientific theory of culture and other essays’. Chapel-Hill, The University of North Carolina Press, ١٩٤٤, p. ١٥٠-١٥٤.

٢٠- علـى ليلـة: الأسـس النظريـة والمنهجيـة للمدرسـة الوظيفيـة، مرجـع سـابق، ص ص ٢٠٦-,٢٠٧

٢١-بريتشارد. أ. أ. إيفانز، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، علم الإنسان الاجتماعى، ترجمة أحمد أبوزيد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠، ص ص ٩٨-,٩٩

٢٢- Bronislaw. Malinowski, ‘A Soientific theory of culture, Ibid., p.٦٧-٧٠.

٢٣- رالف بيلز وهارى هويجر: مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٧، ج١، ص ,١٥١

٢٤- Bronislaw, Malinowski, ‘A Soientific Theory. Ibid., p.٧١-٧٣.

٢٥- Bronislaw, Malinowski, ‘A Soientific Theory. Op. Cit., p.١٥٥.

٢٦- Bronislaw, Malinowski, ‘A Soientific Theory. Op. Cit., p.٦٨.

٢٧-جون ركس: مشكلات أساسية فى النظرية الاجتماعية، ترجمة وتقديم محمد الجوهرى وآخرون، منشأة المعارف، الطبعة الاولى، ١٩٧٣، ص ,١١٨

٢٨- Bronislaw, Malinowski, ‘A Soientific Theory. Ibid., p.١٧١-١٧٢.

٢٩- رالف بيلز، وهارى هويجر، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، مرجع سابق، ص ص ٧٨٢-,٧٨٣

٣٠- Bronislaw, Malinowski, ‘A Soientific Theory. Ibid., p. ١١٢.

٣١- Bronislaw, Malinowski, ‘A Soientific Theory. Ibid., p. ١٥٩.

٣٢-رالف بيلز وهارى هويجر، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، مرجع سابق، ص ٧٨٢ نقلاً عن آراء مالينوفسكى فى كتابين نظرية علمية فى الثقافة، وديناميات التغير الثقافى.

٣٣- على ليلة: مرجع سابق، ص ,٢٢٠

٣٤- على ليلة: مرجع سابق، ص ,٢٢٤

٣٥- Malinowski. B: The Dynamis of cultural change an iquiry in race relations in Africa (in) phyllis M. Kaperry. New Haven, Yale University Press. ١٩٤٧. P.١.

٣٦- رادكليف براون Radcliffe, Brown (١٨٨١-١٩٥٥) أنثروبولوجى إنجليزى شهير، اشتغل بتدريس الأنثروبولوجيا والإشراف على الدراسات الأنثروبولوجية فى عدة جامعات ادخل إنجلترا وخارجها، ومن بينها جامعة الإسكندرية، ويعد أحد مؤسسى المدرسة الوظيفية، وإن لم تتخذ كتاباته شكل النظرية المدرسية فى هذا الشأن، ومن مؤلفاته:

- سكان جزء الإندمان ١٩٢٢.
- التنظيم الاجتماعى لبعض القبائل الاسترالية ١٩٣١.
- البناء والوظيفية فى المجتمع البدائى.
- نظام القرابة والزواج عند النوير.

٣٧- على ليلة، مرجع سابق، ص ص ٢٤٩-,٢٦٠
٣٨- أحمد أبوزيد: المفهومات، مرجع سابق، ص ,٨٩
٣٩- جون ركس: مرجع سابق، ص ,١١٤
٤٠- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function in Prinitive Society, 'On the concept of function in Social Science', Cohen & West L.T.D., Broadway House, ٦٨-٧٨, Center Lane, London, E.C. ٤. P. ١٨٥-١٨٣.
٤١- جون ركس، مرجع سابق، ص ص ١٢٢-,١٢٣
٤٢-بريتشارد. أ. أ. إيفانز، مرجع سابع، ص ص ٨٥-,٨٦
٤٣- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Ibid., p.١٨١.
٤٤- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى، المفهومات، مرجع مرجع سابق، ص ,٨٩
٤٥- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Ibid., p.١٨١.
٤٦-على ليلة، مرجع سابق، ص ,٢٦٥
٤٧- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى، المفهومات، ص ,٢٣
٤٨- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى، المفهومات، مرجع سابق، ص ٢٣. عن: فى البناء الاجتماعى، الترجمة العربية، ص ,٣
٤٩- إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهرى، حسن الشافعى، الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢، ص ,٦٢
٥٠- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Ibid., p.١.
٥١- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Ibid., p. ١٩٦.
٥٢- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Op. Cit., p.١٦٠.
٥٣- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Op. Cit., p.١٥٤.
٥٤- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Op. Cit., p. ١١٠-١١١.
٥٥-إيكه هولتكرانس، قاموس الإثنولوجيا والفلكلور، مرجع سابق، ص ,٦٥
٥٦- على ليلة، مرجع سابق، ص ,٢٧٠
٥٧- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى: المفهومات، مرجع سابق، ص ,١٩
٥٨- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى: المفهومات، مرجع سابق، ص ص ٢٤-٢٥. عن: البناء الاجتماعى، الترجمة العربية، ص ,٧
٥٩- أحمد أبوزيد: البناء الاجتماعى: المفهومات، ص ,٢١
٦٠- إيكه هولتكرانس: قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، مرجع سابق، ص ص ٦٣-,٦٤
٦١- أحمد أبوزيد: المفهومات مرجع سابق، ص٢٥، ٢٦ عن البناء الاجتماعى. الترجمة العربية، ص ص٤-٥.

٦٢- أحمد أبوزيد: المفهومات، مرجع سابق ص٢٧ عن البناء الاجتماعى. الترجمة العربية ص,٥

٦٣- بريتشارد. أ. أ. إيفانز، مرجع سابق. ص,٤٦

٦٤- A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function', Ibid., p.١٦٠.

٦٥- A. R. Radcliffe-Brown, Ibid., p. ١٨١.

٦٦- يقصد رادكليف براون بالنسق الاجتماعى الكلى البناء الاجتماعى + المناشط والممارسات والعادات الاجتماعية التى ينعكس البناء فيها من ناحية ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأخرى.

٦٧- A. R. Radcliffe-Brown, Ibid., pp. ٤٤-٤٥.

٦٨- د. على ليلة: مرجع سابق، ص,٢٩٠

٦٩- 'The present position of anthropological studies' in Id, Method in Social Annthropoligy, Chicago U. p. ٦٢.

عن د. أحمد أبو زيد. المفهومات، مرجع سابق، ص,٩٤

٧٠- A. R. Radcliffe-Brown, Ibid., p.٩.

٧١- A. R. Radcliffe-Brown, Ibid., p.١٨١.

٧٢- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., p. ١٨٤.

٧٣- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., p. ٤٣.

٧٤- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., pp. ٤٣-٤٤.

٧٥- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., p. ١٨٠.

٧٦- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., pp. ٤٣-٤٤.

٧٧- فى البناء الاجتماعى، الترجمة العربية ص ,٦

٧٨- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., p.١٧٨.

٧٩- A. R. Radcliffe-Brown, Op. Cit., pp. ١٨٠-١٨١.

٨٠- د. على ليلة: مرجع سابق، ص,٣٢٢

٨١- A. R. Radcliffe-Brown, Ibid., p. ١٦٤.

٨٢- روبرت ميرتون Merton, Robert من مواليد ١٩١٠ عالم اجتماع أمريكى. تخصص فى النظرية السوسيولوجية والاتصال الجماهيرى. عن إيكه هولتكرانس: مرجع سابق. ص,٣٩٣

٨٣- Robert K. Merton, 'Social theory and social structure', Toward the codification of theory and research. The free Press of Glencoe, ١٩٦٢. pp. ٤٣-٣٢.

٨٤-د. على ليلة: مرجع سابق،ص ص٤٩٥-,٤٩٨

٨٥- تيماشيف (نيقولا): نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة د. محمد الجوهرى، ود. محمود عودة وآخرون، ١٩٧٠، جار المعارف بمصر، ص٣٧٤.

٨٦- Mills, C. Wright: The Sociological imagination, Grove Press, New York, ١٩٦١, p.٥٠.

٨٧- د. على ليلة: مرجع سابق، ص ص٤٨٩-,٤٩٠
٨٨- تيماشيف (نيقولا). مرجع سابق، ص,٣٧٥
٨٩- Robert K. Merton. Ibid., p. ١٢٢.
٩٠- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ٣٩.
٩١- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٤.
٩٢- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٥.
٩٣- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٥.
٩٤- Robert K. Merton. Op. Cit., pp. ٧-٩.
٩٥- النظرية المتوسطة النطاق قصد بها ميرتون وجود نظرية لكل مجموعة محدودة من المعطيات بدلاً من نظرية واحدة لعدة نطاقات.
٩٦- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٧.
٩٧- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٩.
٩٨- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ٨٩.
٩٩- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٨٧.
١٠٠- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ٨٨.
١٠١- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ٩٠.
١٠٢- Robert K. Merton. Op. Cit., pp. ٩١-٩٢.
١٠٣- Robert K. Merton. Op. Cit., p.٩٥.
١٠٤ Robert K. Merton. Op. Cit., p. ٩٦.
١٠٥- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ١٠٣.
١٠٦- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ١٠٣.
١٠٧- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ١٠٤.
١٠٨- د. على ليلة: مرجع سابق، ص ص٥٢٢-,٥٢٣
١٠٩- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ١٠٢.
١١٠- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ١١٣.
١١١- Robert K. Merton. Op. Cit., p. ١١٧.
١١٢- د. على ليلة: مرجع سابق، ص,٥٢٩
١١٣- Robert K. Merton. Ibid., p. ١٤.
١١٤- Robert K. Merton. Ibid., p. ١٥.
١١٥- د. على ليلة: مرجع سابق، ص ص٥٣٣-,٥٣٤
١١٦- د. على ليلة: مرجع سابق، ص ,٥٣٤
١١٧- Robert K. Merton. Ibid., p. ٥٠.
١١٨- Robert. K. Merton, Ibid., p. ٢٠.
١١٩- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٢٨-٣٠.

١٢٠- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٢٨.
١٢١- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٣٠.
١٢٢- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٣٢.
١٢٣- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٣٣, ٣٤.
١٢٤- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٣٣, ٣٤.
١٢٥- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٣٨.
١٢٦- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٦٣.
١٢٧- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٦٦
١٢٨- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٧١.
١٢٩- على ليلة، مرجع سابق، ص,٥٥٧
١٣٠- Robert. K. Merton, Ibid., p. ٥٢.
١٣١- على ليلة، مرجع سابق، ص ص٥٦٦-,٥٦٨
١٣٢- Robert. K. Merton, Ibid., p.٢٤.
١٣٣- Robert. K. Merton, Op. Cit., p. ٥١.
١٣٤- على ليلة، مرجع سابق، ص ص٥٧١-,٥٧٤
١٣٥- على ليلة، مرجع سابق، ص,٥٧٥
١٣٦- Robert. K. Merton, Ibid., p. ١٣٤.
١٣٧- Robert. K. Merton, Op. Cit., p.١٨٢.
١٣٨- على ليلة، مرجع سابق، ص,٥٨٥
١٣٩- Robert. K. Merton, Anomie, Anomie and social interaction contexts of deviant behavior (in) Marshall. B. Clinard. Anomie and deviant behavior. A discussion and critique. The free press New York, London, ١٩٦٩. P. ١٩١.
١٤٠- على ليلة، مرجع سابق، ص,٥٩١
١٤١- Robert. K. Merton, Structure and function, Ibid., p. ٣٠.
١٤٢- على ليلة، مرجع سابق، ص,٥٩٦
١٤٣- على ليلة، مرجع سابق، ص,٦٠٥
١٤٤- على ليلة، مرجع سابق، ص,٦١٣
١٤٥- Machlup fritiz. Equilibrium and disequilibrium Misplaced concertinos and disquised politics (in) N. J. Demerath III & R. P. p.٤٤٧.
١٤٦- على ليلة، مرجع سابق، ص٦٣٨.

الفصل التاسع
بعض النظريات المستحدثة(*)

أولاً: نظرية التحليل النفسى(١)

تعتبر نظرية التحليل النفسى - التى تخلد اسم سيجموند فرويد- أكثر نظريات الفولكلور الجارية اعتماداً على الحدس، وهى كذلك النظرية التى يمقتها الفولكلوريون المحافظون أكثر من غيرها.

تستبدل تفسيرات التحليل النفسى للأساطير والحكايات الشعبية رمزية ظواهر الأجرام السماوية heavenly phenomena التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر برمزية جنسية(٢). فهناك علاقة تاريخية مباشرة بين علماء الميثولوجيا الألمان المنتمين إلى المدرسة السماوية clestial والفولكلوريين النمساويين الذين يتبعون طريقة التحليل النفسى، والذين استعادوا منهج أسلافهم واكتفوا بتغيير الرموز فقط.

ففى أحد الكتب المبكرة التى استخدمت المنهج الفرويدى، وهو الأحلام والأساطير الخرافية بقلم كارل أبراهام الذى ظهر عام ١٩١٣(*)، يقرظ المؤلف أدالبيرت كون Adalbert Kuhn إذ يصفه بأنه مؤسس علم الميثولوجيا المقارن، ويبنى تفسيراته الخاصة على أساس تفسيرات كون لأسطورة بروميثيوس. فلقد رأى كون - ويتفق معه أبراهام فى ذلك – أن بروميثيوس – جالب النار – ما هو إلا البرق، ويدعم كون رأيه بالاشتقاق اللغوى السانسكريتى الشائع الذى يأخذ به علماء الميثولوجيا الطبيعية Nature Mythologists .

ويعترف أبراهام عن طيب خاطر بأن الاعتبارات الفلكية قد تؤثر على الشكل الخارجى، للأسطورة الخرافية، إلا أنه يؤكد أنه كثيراً ما يدور عدد غير قليل من الرموز حول نفس الشخص. فبروميثيوس هو كل من البرق وعصا توليد النار أو مولد النار (وهو يعتمد فى الأخيرة على اشتقاق سانسكريتى أيضاً) فالبرق يعطى النار للإنسان البدائى، ولكن الإنسان القديم يعرف كذلك كيف يحصل على النار عن طريق برم عصا صلبة مستقيمة فى قرص خشبى رخو. فهذه جميعاً رموز واضحة لأعضاء التناسل . ويفسر أبراهام أسطورة بروميثيوس الخرافية بأنها إعلان عن قدرة الذكورة على الإنجاب بوصفها أساس الحياة بكافة أنواعها.

(*) ترجم هذا الفصل حسن الشامى ومحمد الجوهرى.

فالحكايات الشعبية والأساطير الخرافية التى كانت قد فسرت من قبل بأنها تصور معركة سماوية، والصراع بين الشمس والليل، والعاصفة الرعدية وسماء الصبح طبقاً لتفسيرات المدرسة الميثولوجية الشمسية، أصبحت تفسر الآن بأنها تصف المعاناة الشهوانية للذكر والأنثى. وأصبح البطل الشمسى السابق - ومن أمثاله أخيلوس، وتيسيوس، وبرسيوس، وهرقليس- يفسر بأنه ذكر الرجل . وأصبح الليل الذى يحتوى الأشياء يفسر بأنه رحم المرأة. وقد قام فروم Fromm بفهرسة الرموز الفرويدية: فالعصى، والأشجار، والمظلات، والسكاكين، والأقلام، والمطارق، والطائرات... ترمز لعضو الذكورة. وعلى نفس المنوال تمثل الكهوف، والزجاجات، والصناديق، والأبواب، وعلب المجوهرات، والحدائق والأزهار ... عضو الأنوثة . وتمثل الأحلام أو الحكايات التى تدور حول الرقص، والركوب، والتسلق، والطيران الاستمتاع الجنسى، ويرمز تساقط الشعر لعملية الخصى.

وقد اعتمد فرويد اعتماداً كبيراً على الأساطير والحكايات، والتابو (المحرمات)، والنوادر، والخرافات فى تأييد استكشافاته للعقل الباطن. ويعرض فى كتابه **تفسير الأحلام** (الذى ظهر عام ١٩٠٠) نظريته بأن الأحلام تعتبر تخفية رمزية عن الرغبات والمخاوف الكامنة المكبوتة لجنسية الطفولة. وكانت الخطوة التالية هى معادلة الأحلام بالأساطير وغيرها من عناصر التراث الشعبى.

وفى هذا يقول أبراهام : إن الحلم هو بمثابة الأسطورة عند الفرد، فالميكانيزمات السيكولوجية التى تعمل فى الأحلام هى نفسها التى تعمل فى الأساطير الخرافية، وقد أخضعت لنفس الأسلوب فى التفسير . فإذا كان الحلم يكشف عن الرغبات الطفولية عند الكائن البشرى، فالأسطورة الخارقة تفصح عن مشاعر الكبت النفسى المكبوتة فى مرحلة طفولة العرق Race. فميكانيزمات مثل التكثيف Condensation، والإحكام Elaboration ، والإبدال Substitution تحول الحاجات الطفولية الملحة التى أصبحت شبه منسية، إلى أشياء وصور تخيلية مأخوذة من الحياة اليومية. وتحكى أشكال الرمز – إذا ما تم فهمها على النحو الصحيح وترتيبها ترتيبا منطقيا - قصصاً عن الجوع الجنسى، والشعور بالذنب، والخجل. إذ تكمن تحت المحتويات الظاهرة تخيلات مستترة عن الاستمناء، والخصى، وإلحاق الضرر بالجسد، وحسد الذكورة، والزنا بالمحارم.

وقد وجد فرويد فى أسطورة أوديب مثالاً ممتازاً للرواية الأسطورية الخرافية، التى تزيح الستار عن الرغبات والدوافع الغامضة المكبوتة عند الأطفال الذين نموا وأصبحوا بالغين. فالطفل الذكر يعشق أمه جنسياً، ويحلم بقتل أبيه، وفى **أوديب ركس** تشبع رغباته على نحو مفجع. هذا هو النموذج الذى بنيت على منواله كل التشعبات

اللاحقة المتعلقة بدراسة التحليل النفسى للتراث الشعبى. إلا أن النموذج فى الواقع – على نحو ما أشار أبراهام – واضح ومبسط أكثر من اللازم. فالرغبات الطفولية لا يتم البوح بها عادة بهذه الطريقة المكشوفة، فالأنا الأعلى يقوم بتنصيب رقيب لتصفية الرغبات الوحشية للغريزة الشهوانية الجنسية، والتى تظهر فى الأحلام والأساطير الخرافية فى ثوب رمزى. ومهمة عالم الفولكلور النفسى التحليلى أن يخترق الحجب التى يقيمها الرقيب وأن يتفهم المحتوى الحقيقى للخيال.

وقد انكب تلاميذ فرويد بشراهة على هذه المهمة المتعلقة بفك رموز المعانى الكامنة للعادات، والمعتقدات، والطقوس، والقصص والألعاب الشعبية. وقد نشرت تفسيراتهم فى بعض الدوريات العلمية مثل : Psychoanalytic Quarterly and American Image . وفى سلاسل دراسات مونوجرافية وفى الكتب الجماهيرية الواسعة الانتشار. ويمكن للتعرف على مناهج هؤلاء الدارسين من خلال تأمل أعمال ثلاثة من أكثر محللى التراث الشعبى نشاطا –وهم جونز Jones، وفروم Fromm، وروهايم Roheim.

أبدى **أرنست جونز** (عاش من عام ١٨٧٩ حتى ١٩٥٩) – وهو صديق مقرب لفرويد ومؤرخ حياته – ميلاً مستمراً نحو دراسة الفولكلور. فلقد دعا فى خطابه أمام أعضاء جمعية الفولكلور الإنجليزية فى عيدها السنوى الخمسين عام ١٩٢٨، إلى التعاون المثمر المتبادل بين التحليل النفسى والفولكلور . وقد أكد جونز - الذى كان واعياً بنوعية الجمهور الذى يتحدث إليه - على التناظر بين رواسب الحياة المختلفة من ماضى العرق (السلالة) Race والرواسب المتخلفة من ماضى الفرد. وهى نغمة يحتمل أن تلقى قبولاً لدى أعضاء هذه الجمعية التى كانت قد تزعمت لفترة طويلة مبدأ الرواسب فى الفولكلور[٣]. ولنا أن نخمن أن السامعين قد شعروا بقليل من التعاطف مع قائمة للرموز فى التراث الشعبى ترى أن أعضاء التناسل الأنثوية تتمثل فى أشياء كالفناجين، والقوارير، والمراجل، والتوابيت، والهلال، والفتحة التى تشكلها انحناءة السلم على الحائط وحدوة الحصان المقلوبة. وقد حشد جونز فى بحث مطول له بعنوان "الدلالة الرمزية للملح فى الفولكلور والخرافات" شواهد عن احتواء الملح على بعض المزايا السحرية فى نظر العقلية الشعبية - كما هو الحال فى الطقوس التى تستخدم الملح لطرد الشياطين - ، وينتهى جونز إلى أن الملح الأبيض المانح للحياة يرمز للمنى ويمثل العنصر الذكورى النشيط المخصب.

ويتناول جونز فى أكثر دراساته للمعتقدات الشعبية شمولا وهى كتابه المسمى "عن الكابوس" كائنات شيطانية مثل : مصاص الدماء Vampire والمستذئب[٤]، والحضون[٥]،والساحر، والشيطان، ويرى جونز فى رعب الكوابيس، وأشباح الجن

المرعبة، علاقة مباشرة بين التخيلات الطفولية كما يتم إسقاطها فى الأحلام وبين التراث الشعبى. فالاعتقاد بوجود الجثث مصاصة الدماء يشير إلى الاحتلام الليلى وإلى إحساس مكبوت بنوع من السادية الفمية. والشيطان – الذى تبدو طبيعته الرمزية كعضو الذكورة واضحة فى تطابقه المتكرر مع الثعبان –هذا الشيطان هو صورة الأب التى تجسد رغبتين مكبوتتين، وهما رغبة الابن فى محاكاة أبيه ورغبته فى تحديه. والساحرة هى تخريج المرأة لأفكارها اللاشعورية عن نفسها وعن أمها، بينما يمثل زناها الطقوس مع الشيطان تخيلا لاشعوريا للزنا بالمحارم. فالرغبات المكبوتة للزنا بالمحارم كامنة فى كل تلك المعتقدات، ويمكن إرجاعها إلى انفعالات أوديبية نمتها عقيدة دينية أبوية متصوفة.

كتب المحاضر والمؤلف المعروف **إيريش فروم** - الذى ولد فى ألمانيا عام ١٩٠٠ وهاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٣٤ – كتاباً أولياً لتفسير الأحلام، والأساطير الخرافية، والحكايات من وجهة نظر التحليل النفسى، عنوانه **اللغة المنسية** ويشير فروم إلى الرمزية العامة المتضمنة فى تلك العلاقات الأسطورية مثل قصة يونس. حيث يكتنفه مهد بعد مهد ممثلا فى قاع السفينة، والمحيط، والسبات العميق، وجوف الحوت، وكلها ترمز للجنين فى رحم الأم، وإلى التجربة الجوانية للعزل الواقى.

ومهما يكن من شأن، فإن فروم يسعى إلى توضيح التنويعات، والجوانب الدقيقة الممكنة فى تفسير الخيالات، بطريقة تقترب كثيرا من طريقة علماء الميثولوجيا السماوية فى القرن التاسع عشر الذين احتدم الخلاف فيما بينهم عما إذا كان الرمز فى الأساطير الخارقة يشير إلى الشمس، أم للبرق، أم الفجر. وهكذا فإن فروم يضيف ظلاً دقيقاً من الفرق إلى عقدة أوديب، وكان من نتيجته أن أصبح للثالوث كله دوراً أساسياً. ويرى فروم أن الدراما الأسطورية عبارة عن صراع بين السلطة الأبوية الاستبدادية لكريون، والنظام الأمومى الذى تمثله أنتيجونى يؤازرها أوديب الذى يلقى حتفه الملائم فى روضة الآلهة الأمومية .

كذلك يتجاوز فروم فى تفسيره لحكاية، ذات الرداء الأحمر[٦] – التفسير الفرويدى الظاهر الذى يقول بعذراء (إذ يرمز غطاء الرأس الأحمر للطمث) تجنح عن طريق الفضيلة، فتقع فريسة غواية ذئب (رجل) ويظهر الذئب – فى الواقع – شعور حسد الحمل حينما يملأ جوفه (الرحم) بالفتاة وجدتها، ويلقى عقابه حينما تملأ ذات الرداء الأحمر جوفه بالحصى، وهو رمز العقم. فهذه قصة امرأة تكره الرجال والجنس.

من الممكن **لجيزا روهايم** Geza Rohiem أن يدعى لنفسه أستاذية فى هذا الميدان. وقد ولد عام ١٨٩١ وتوفى عام ١٩٥٣. بدأ حياته العلمية كجامع للتراث الشعبى

المجرى، ثم قام بدراسة بعض جماعات سكان استراليا الأصليين قبل أن يستقر فى الولايات المتحدة. وقد قام روهايم بتحليل عدد كبير من الأساطير الخرافية والقصص على صفحات الدوريات العلمية فى ميدان التحليل النفسى . وفى دراسته عن قبائل وسط استراليا وكذلك فى مؤلفه المركز بوابا**ت الحلم**.

يرى روهايم فى تحليلاته أن الحلم إرهاصة أسطورة خرافية وقصة - ليس نظيراً لهما - أو أنه يرتبط بخيالات لا شعورية مكونا الأساطير الخرافية. فالجنى المسمى جريندل Grendel الذى يختق النائمين ويشرب دمهم واقعة من الوقائع التى تظهر فى الكوابيس. وأوديسيوس يبصق فى عين بوليفيميوس العملاق أثناء نومه. وهكذا نلاحظ إسقاط حصار الخصى (العمى) على صورة الوالد. ويفسر روهايم واقعة الهروب المسحور الواسعة الانتشار فى الحكايات، والتى يلقى فيها البطل الصغير الفار من العملاق بأشياء صغيرة فى طريق مطارده فتتضخم إلى حجم هائل، بأنها حلم تبولى موقظ(**). ولما كانت إحدى تلك الأشياء عادة زجاجة ماء تتسع حتى تصبح بحيرة، فإن روهايم يدلل على ذلك بشواهد من مرضاه الذين يحلمون بالمياه حينما تمتلئ مثاناتهم، وبالعوائق حينما تكون المراحيض مغلقة. ويتحول المثير البولى إلى مثير جنسى تمثله عملية المطاردة فى الحكاية.

يفترض روهايم أن هناك حلماً أساسياً يشكل جوهر الحكايات الأسطورية. إذ يرى الشخص الحالم أنه يسقط فى بحيرة أو حفرة، فهذا هو القضيب فى دخوله المهبل. ويجعل الحالم حينئذ من جسمه رحماً، مرموزاً له بمحيط أو زهرة لوتس . وهذا هو مصدر أسطورة خلق مثل غواص الأرض Earth – Diver. فكلما كان الغوص أعمق، كان القضيب أعظم، إذ أن الغوص فى الأحلام يعبر عن الانتصاب. ويعتقد روهايم أن شخصاً ما رأى مثل هذا الحلم ذات مرة وحكاه مراراً لأخرين كانوا قد مروا بنفس التجربة فى أحلام مماثلة، من خلال التكرار نمت الأسطورة وترعرعت.

وتفصح جميع ضروب المواد الشعبية – وليست الأساطير والحكايات فحسب – عن مضمونها المستتر لعالم الفولكلور الذى يستخدم التحليل النفسى. فلعبة **الاستغماية** عند الأطفال تعيد تمثيل الآلام النفسية التى ترجع إلى مرحلة الطفولة والناشئة عن فصل الطفل عن أمه التى يكون متعلقا بها. وتخف حدة الصدمة نتيجة إعادة تمثيل الواقعة. ونجد فى عملية التبادل الطقوسية للشتائم(٧) نوعاً غريباً من أساليب تمضية الوقت بين شباب الزنوج (التى تعرف باسم الدوزن The dozens فى الولايات المتحدة). ومن خلالها تتاح للهجاء فرصة التعبير اللفظى عن رغباته المكبوتة فى الزنا بالمحارم، والجنسية المثلية والاستعراء(٨). ويؤدى بنا تحليل المهرجان الشعبى الهولندى الخاص "بالإطهار" – الذى

يعقب عيد الميلاد مباشرة – إلى شخص المسيح. ففى المهرجان يلعب الأولاد والبنات دور الأب والأم، وتكشف هذه التمثيلية عن رغباتهم المكبوتة فى قتل آبائهم وأمهاتهم، وهكذا يمكنهم تفسير ضرورة موتهم. ويكشف قرب هذا المهرجان من عيد الميلاد – علاوة على ذلك – عن أن المسيح قد مات كقربان تكفيراً عن خطيئة ضد السلطة الأبوية. وهنا تصبح طبيعته الأوروبية أكثر وضوحاً. فشخصية الأب الممثلة فى الملك لايوس فى **أوديب ركس(*)** موزعة فى العهد الجديد بين الإله الأب وبين الملك هيرود.

وحتى الأسطورة الخرافية المعاصرة عن راعى البقر قد أخضعت للتحليل النفسى، إذ يربط كينيث ماندين Kenneth J.Munden الذى ينتمى إلى مؤسسة ميننجر Menninger Foundation - بين الأدب - بما فى ذلك أفلام الغرب السينمائية والتليفزيونية - [٩] وبين معلومات العلاج النفسى عن مريض من رعاة البقر ويرى أن تاريخ حياة مريضه تتطابق مع الأسطورة، إذ كان راعى البقر، الذى يعالج بالتحليل النفسى قد ترك منزله بسبب مشكلات قابلته مع أبويه، واتخذ لنفسه حياة التجوال فى مزارع تربية الأبقار. وعندما حضر إلى المدينة شعر بالوحدة وعدم الأمن، ولم يتمكن من الحصول على وظيفة دائمة. وكان شديد التعلق بمسدسه وخيوله. وقد نصحه الدكتور ماندين بالعودة إلى المزرعة.

وبالمثل يظهر البطل راعى البقر فى الأسطورة كشخص أعزب دائم الارتحال، تحداه أخوته وأبوه فيهزمهم ويقتلهم (يبعدهم عن مسرح الأحداث) . ويكون مسدس (ذكر) البطل دائماً واضحاً للعيان : دقيق، قوى، مميت، ومحشو دائماً أبداً. وتستعرض اليد والمسدس بجلاء فى طقس الوفاة. ففى المنظر السينمائى المقرب نجد فوهة مظلمة تندفع نحو المشاهد، ويكون هناك ذلك الصمت المريب ثم صوت الانفجار المفاجئ، ثم ذلك الجسد المتهدل - وجميعها تشير إلى ذروة القذف فى الجماع . وتظهر شخصية الأم فى القائد الموسر للمعارضة الذى يستأجر القاتل المأجور، فى الوقت الذى لا يملك هو نفسه مسدساً. وحينما يسحق البطل صورته الطفولية الخنثوية، فهو يشبع كلا العاطفتين الأوديبيتين فى نفس الوقت. ونقر المسدس[١٠] هو فعل رمزى للخصى الذاتى – ككفارة عن قتل الأب. وتمثل أسطورة راعى البقر فى إنكارها الصريح لشخصية الأنثى والأم، الرغبة الملحة للطفل فى أمه ومخاوفه الدائمة على أمه . ويشاهد الملايين من جمهور السينما والتليفزيون أفلام الغرب كنتيجة لقهر التكرار الذى يجبرهم على إعادة تمثيل الآلام المنسية التى ترجع إلى مرحلة الطفولة.

ويعد الكتاب المختصر الذى كتبه جيرشون ليجمان - وهو حجة فى الأدب الشعبى المكشوف - بعنوان **الأساس المنطقى للنكتة الفاحشة : تحليل للفكاهة الجنسية،**

أبرز الدراسات الحديثة لجانب كبير من التراث الشعبى من وجهة النظر الفرويدية. ويصرح ليجمان فى كتابه هذا بأنه مدين للفصل الثالث من مؤلف فرويد **الدعابة وعلاقتها باللاشعور**، وعنوان ذلك الفصل الدعابة العدائية والفاحشة. ويمضى فى تحليل النكت المتعلقة بالزنا، والزواج، والخيانة الزوجية والمآزق الجنسية التى يقع فيها الرجال والنساء . وذلك حتى يتسنى له كشف مضمونها المستتر من مشاعر للعدوان والخوف والكراهية.

وكان ليجمان قد أخرج من قبل كتاباً يتميز بنفس هذه الألمعية والقوة وسعة الاطلاع، وهو **كتاب القرن، دراسات فى الفولكلور الجنسى**. وقد هاجم فيه احتشام المدرسة الفنلندية المفرط الذى ينعكس فى كتاب تومبسون : **فهرست الموتيف** (الجزء القصصى) بسبب المساحة الشاغرة فيه تحت مدخل ٧٩٩-٧٠٠ الدعابة الخاصة بالجنس،وكذلك بسبب خطأ الفهرست نفسه فى استخدام الشخصيات بدلا من الوقائع فى عملية التبويب والفهرسة. وبرغم ذلك فقد حاول ليجمان أن يلائم نكاته قدر المستطاع داخل نسق فهرست الموتيفة، مع الاحتفاظ بالتماسك المنطقى لمادته.

هذا ويسهم كتاب الأساس المنطقى للنكتة الفاحشة – بصرف النظر تماماً عن تفسيراته الفرويدية – فى تقدم البحث الفولكلورى لأنه يعترف بالنكته – وبخاصة النكتة المكشوفة – بصفتها النوع الفولكلورى القصصى الرئيسى فى المجتمع المعاصر. والحقيقة أنه ليست لدينا – كما لاحظ ليجمان – أى تجميعات دقيقة للنكت المجموعة شفوياً بأى لغة من اللغات. وهو نفسه لم يورد نصوصه – التى تعد بالمئات – حرفياً، ولكن ملخصاته تفى بالغرض الذى توخاه من دراسته، وهو استكشاف القوانين الثقافية الاجتماعية للسلوك الجنسى وخرقها فى الواقع وفى الخيال الفكاهى، وليس استكشاف أسلوب القص الفردى . يتجول ليجمان بصفته عالم فولكلور مقارن تجوالاً واسعاً ليستعرض الأعمار الطويلة للنكات وانتشارها بعيداً عن موطنها الأصلى وهو فى هذا يدعم بالبراهين بعض النماذج الخاصة، والأحكام التى ينتمى إليها، كالقول بأن قصص ونكات أوروبا الغربية دخلت إيطاليا وأسبانيا من الشرق الأوسط خلال الغزو العربى، وأن نكات أوروبا الشرقية دخلت عن طريق تركيا واليونان من خلال مصادر مدونة أساساً، وقد استطاع ليجمان تحديد بعض هذه المصادر.

ومهما يكن من شأن فإن تحليلات النكتة هى الأمر الذى يحتل الأهمية الكبرى، وتقدم هذه التحليلات القارئ لعالم ملئ بالمخاوف الأوديبية، وحالات الحصر[١١] ومشاعر العداء. وإذا كانت النكتة المكشوفة تبدو للسامع أو القارئ الذى لا يشك فى فحواها إعتداء هيناً على المحرمات (التابو) الشرجية والجنسية فى سبيل ما تحدثه من أثر كوميدى، فإنها

إذا ما فكت رموزها تتحول إلى عرض لدوافع الجنسية المثلية، ومخاوف الخصى الرهيبة، والعجز الجنسى، وكراهية النساء. فكل راو للنكات له نكاته الجيدة المفضلة التى تعرى أسراره الخاصة (أو أسرارها –إذا كانت الراوية امرأة).

ويورد ليجمان نكتة ربة البيت المتوسطة العمر غير السعيدة فى زواجها والتى تدعى أنها لا تعرف نكاتاً. ثم تذكر نكتة عن الزوج الذى يشكو من أن زوجته تبقى على المنزل فى حالة من الفوضى، لدرجة أنه لا يستطيع أن يتبول حتى فى الحوض بسبب امتلائه بالأوانى غير المغسولة. فهذه النكتة تعبير عن حياتها هى، فهى ليست نكتة فى واقع الأمر وإنما الحقيقة المرة عن زواج فاشل، بل إنها رمز للعجز الجنسى للذكر. والرجال بصفة رئيسية هم الذين يقصون النكات التى تسخر من النساء فى غيبتهن، ويطلق ليجمان اسم الميكانيزم العصابى الحاسم فى الجنسية المثلية (ص٧٧١) على تخيل الابن الأوديبى إذلال الأب بانتصاره الجنسى المثلى، قبل أن يهدده الأب بنفس الأسلوب كعقاب على مشاعر الابن (الجنسية) الملحة تجاه أمه.

ويوجه ليجمان الأنظار من خلال مجموعة نكات تلو الأخرى إلى الدلالات المعبرة عن الجنسية المثلية. إن فيض المباهاة بالقضيب الضخم يؤكد على أعضاء التناسل الذكورية ويخفف من حدة قلق الخصى. أما قصص المباراة لتحديد من له أطول قضيب فتتناول فى حقيقة الأمر البحث عن شخصية الأب ذى القضيب الأقوى، الذى يقهر عندئذ، أو يسترضى عن طريق الجنسية المثلية. وفى تلك الأثناء لا يرد للمرأة أى ذكر بالمرة. وتصور بعض الرسوم – فعلاً – رجالاً يتبارزون بأعضاء ذكورتهم، وهو موضوع أساسى يمكن تتبعه إلى المشهد الذى وقع فى بلاد فرعون حينما تحولت عصا هارون(موسى)[١٢] إلى ثعبان ضخم يلتهم عصى سحرة فرعون(ص٢٩٥). وهناك عدد من النكات التى توجد فى دورات المياه والحانات وهى تخيلات مفضوحة لمبادرات الجنسية المثلية.

ومن الممكن على أية حال اتخاذ موقف من تأويلات ليجمان، خاصة وهو يتبع خطاً مستهلكاً فى تفسير عناصر التراث الشعبى. فهو - مثل ماكس موللر[١٣] وأندرو لانج – اللذان سبقاه يسعى إلى تقديم الأسباب والدوافع وراء صور اللامعقولية والفحش التى ترد فى القصص الشعبية. ولقد استخدم موللر علم فقه اللغة المقارن قضية النسيان فى اللغة، واستخدم لانج النزعة التطورية وقضية الرواسب الراجعة إلى العصور البدائية. ويستخدم ليجمان علم النفس التحليلى الفرويدى والرمزية الأوديبية ليشرح السبب وراء رواية الرجال القصص المقززة للنفس.

قطع **كارل يونج**[١٤] علاقاته الفكرية مع فرويد عام ١٩١٣، وأسس مدرسته الخاصة **علم النفس التحليلى** فى سويسرا. فقد رفض يونج وأتباعه اسم التحليل النفسى ورمزيته الجنسية، وجمعوا أنفسهم تحت فرع مستقل متميز من فروع علم النفس. ومهما يكن من شأن، فإن أتباع فرويد وأتباع يونج يشتركون فى الكثير من وجهة نظر علم الفولكلور. إذ تنظر كلا المجموعتين إلى التراث الشعبى كجزء لا يتجزأ من ميدان دراستهما العلمى. ويضم برنامج الدراسة بمعهد يونج فى زيوريخ مادة دراسية عن التمرين على التفسير النفسى التحليلى للحكايات الخرافية. ويفسر كل من فرويد ويونج الأساطير والحكايات الخرافية بمنهج الرمزية. فالمنهجان ليسا متعارضين، حتى أن نصيراً عنيداً من أنصار يونج –مثل جوزيف كامبل Joseph Campbell - يدخل تفسيرات فرويدية فى شروحة لأساطير العالم الخرافية. ونجد ثنائيات الأضداد الفرويدية : الذكر / الأنثى، والقضيب / المهبل، تتواتر عند يونج فى عبارات ميتافيزيقية بدلاً من العبارات الجنسية المكشوفة. فيحدث عن : الشعور / اللاشعور، والحياة / الموت، والله/ الشيطان. ويستخدم كلا الاتجاهين اللاشعور كمفهوم رئيسى فى التفسير.

وفى مقابل الاستحسان والقبول الذى تلقاه أفكار يونج من بعض علماء الميثولوجيا - مثل جوزيف كامبل - والعديد من النقاد الأدبيين، نجد الانتقادات والرفض من جانب أنثروبولوجيين ذوى ميول فولكلورية، وذلك بسبب اعتبارهم أن الطرز المنشئة archtypes عند يونج ما هى إلا تجريدات من السياق الثقافى. يشير فولكلورى أمريكى شاب وهو كارلوس دريك Carlos Drake – تلقى جانباً من دراساته فى معهد يونج فى مدينة زيوريخ بسويسرا – فى مقالتين حاسمتين إلى الأخطاء وسوء الفهم الذى صادفته مفاهيم يونج لدى بعض مشاهير الأنثروبولوجيين. وقد حاول توضيح تلك المفاهيم وبيان فائدتها للفولكلورى.

يفترض أحد تلك المفاهيم وجود طرز نفسية أساسية، وهى الطراز المنبسط، والطراز المنطوى. وينقسم كل منهما إلى أربعة أنواع فرعية تبعاً لجوانب : التفكير[١٥]، والشعور الوجدانى[١٦] والحدس[١٧]، والإحساس[١٨]. ويعتقد دريك أن معرفة جامع التراث الشعبى بالطرز النفسية للإخباريين ولذاته، قد تساعده فى عمله الميدانى، لكى يتمكن من تحقيق الارتباط بهم ارتباطاً فعالاً مؤثراً، وكذلك التوصل إلى تفهم أعمق لأساليبهم الشخصية.

وقد قدم **ألان دندس** Alan Dundes تحليلاً لجامعى التراث الشعبى على أساس مفاهيم ونظريات فرويد، اتضح منه أن هناك الطراز الشرجى الحابس[*] الذى يحبس عن غيرة المواد التى جمعها ويرفض إعارتها أو نشرها. وهناك نقيضه الذى ينشر كل شئ

يجمعه فى سيل يشبه الإسهال . وليس هناك من شك فى ضرورة معرفة القارئ لشخصية الجامع وميوله. ومن ذلك دور الأنيما Anima عند يونج، التى تشير إلى العنصر الأنثوى(الأنيموس Animus للإشارة إلى العنصر الذكورى فى المرأة)، ولقد قامت الأنيما فى الطرز المنشئة بدور الوسيط بين الشعور واللاشعور.

وقد تصور يونج أن هناك شخصيات ومواقف وهمية تمثل الجانب المظلم من الشخصية فى الأساطير الخرافية والحكايات الشعبية، كما هو الحال فى الأحلام والخيالات. ويدعى دريك أن دارس الفولكلور يستطيع تحديد هذه العوامل اللاشعورية، وقد ضرب بعض الأمثلة على ذلك. ففى قصص الهنود الحمر من قبائل البويبلو Pueblo تظهر الساحرات اللائى يقدمن المساعدة كأمر عادى، إلا أنهن لا يظهرن على الأطلاق فى ثقافة البويبلو التى تكره الساحرات عادة. ولذلك فإن الساحرة تفسر على أنها شخصية زائفة من خلف الخيال الجمعى، ويمثل الجانب الخير فيها - الذى يبدو فى الحكايات - متنفسا عاطفيا لشعب مكبوت. ففى الحكاية المعروفة عن الخياط الشجاع، الذى قتل ست ذبابات وأوهم نفسه بأنه قتل ستة (من العمالقة؟) بضربة واحدة، يرتفع البطل إلى مستوى البطل المنتصر، الذى يهزم المخاطر التى ترد من اللاشعور والمرموز لها بالغيلان، والوحوش، ويفوز بالأميرة – وهى العنصر الأنثوى فيه Anima – وذلك فى حل ناجح لعقد شخصيته[١٩].

وكثيراً ما يستشهد يونج بالتراث الشعبى فى كتاباته. وقد تناول فى واحد من آخر أعماله ظاهرة حديثة ذات دلالات فولكلورية، ألا وهى ظاهرة الأشياء الطائرة التى لم يمكن التحقق من ماهيتها[٢٠] . ويشعر يونج أنه يمكن تفسير رؤية هذه الأشياء من خلال التوافق بين الحصارات anxieties الاجتماعية العميقة وأمانينا التخيلية الواعية بالفضاء الخارجى. فالناس اليوم، وخصوصاً الأمريكيين، يسعون نحو التحرر من سجونهم الأرضية، ويعتقدون أن أناساً آخرين يريدون الطيران إلينا.

ومن أوثق مقالات يونج علاقة باهتمامات دارس الفولكلور مقالته المعنونة عن **سيكولوجية شخصية المخادع**، المنشورة فى كتاب باول رادين: **المخادع : دراسة فى ميثولوجيا الهنود الحمر الأمريكيين** (١٩٥٦). ويحلل يونج المخادع على أنه إله، وحيوان وإنسان جميعاً فى شخص واحد، فهو دون البشر وفوق البشر، وهو حيوانى وإلهى فى نفس الوقت، ويتميز بصفة رئيسية بالاشعورية والافتقار إلى المنطق. وأسطورة المخادع تعلق بالذاكرة لأنها تحتوى على المستوى الفكرى والأخلاقى المنحط القديم الذى كان موجوداً قبل ظهور الإنسان الذى بلغ درجة عالية من التقدم. فالإنسان المتحضر قد نسى المخادع، الذى لا يفتأ يعاود الظهور كلما تاه هذا الإنسان المتحضر

وسط زحام الحشد. ويقدم كارل كرينيه Karl Kerenyi فى نفس الكتاب تفسيرا فرويدياً للمخادع على أنه القضيب، فى حين يربط رادين بين مفاهيم كل من فرويد ويونج، فيرى أن المخادع يعنى كل الأشياء لكل الناس، إذ يعاد تفسيره من جديد فى كل جيل.

وتختلف استجابات الفولكلوريين والأنثروبولوجيين المحافظين لنظرية علم النفس التحليلى، فتتراوح بين الرفض المتقزز إلى القبول الجزئى المتحفظ إلى حالات متفرقة تقبلها جملة وتفصيلا. وقد تأمل أولئك الباحثون –على سبيل المثال – عقدة أوديب فى ضوء البناء الأسرى والقصص القبلى فى الثقافات غير الغربية. ويوسع هيرسكوفيتس النظرية الكلاسيكية من خلال توضيح عوامل لم يأخذها فرويد فى اعتباره، مثل غيرة الأخوة للظفر برضاء الأم، وخوف الأب من إزاحة الابن له. وتبدو سيطرة هذه الأفكار من واقع العلاقات الأسرية فى داهومى حيث يكون اعتماد الطفل على الأم دائماً، غير واع كل الوعى بأبيه ذى الزوجات المتعددة . وكان مالينوفسكى قد أوضح من قبل أنه عند سكان جزر التروبرياند تتجه مشاعر الرفض عند الطفل نحو العم الذى قام بتربية الطفل (وليس الأب البيولوجى ذاته) .

ويشير ويليام ليسا W.Lessa فى دراسة بارعة لقصص طراز أوديب المجموعة من جزر الأوقيانوس إلى أن الخطة القصصية فى مجتمع جماعة القرابة، تكون مغايرة تماماً للمجتمع الأوروبى الأمريكى ذى الأسرة الزواجية الصغيرة. وهكذا فإن حكايات أوديب تظهر فى ثقافات تنقصها مواقف العقدة الأوديبية، ولا تظهر فى أفريقيا، والصين ومعظم آسيا، والأمريكتين واستراليا. وبناء على هذا فإنها ليست تطوراً عاماً شاملاً لمجموعة من العناصر الإنسانية العامة، كذلك لا تبدو القصة قد ارتحلت من أوروبا إلى جزر الأوقيانوس عن طريق الانتشار . ويكشف هذا النوع من الاختبار الإمبيريقى الصارم للفروض الفرويدية عن استعداد الأنثروبولوجيين للنظر فيها بجدية من خلال الدراسة المتأملة للأدب الشفاهى.

ثانياً: نظرية دراسة الصيغ الشفاهية

استجاب دارسو الفولكلور ذوو الاتجاهات الأدبية بحماس متزايد لنظرية الصيغ الشفاهية oral formulaic theory فى التعبير الشعبى. وترى هذه النظرية القصاص وأداءه هما العنصران اللذان يمثلان مفتاح فهم تكوين وبناء كل من الملحمة epic، والموال القصصى، وقصص المغامرات الخيالية romance، والحكاية الشعبية.

وقد كان أبرز دعاة تلك النظرية ثلاثة من أساتذة هارفارد المجتهدين هم ميلمان بارى Milman Parry (الذى عاجلته منيته قبل الأوان فى عام ١٩٣٥)، وقد كان

متخصصا فى الدراسات الكلاسيكية ،ثم ألبرت لورد Albert Lord ودافيد بينوم David Bynum وكلاهما متخصص فى الدراسات السلافية. وقد قام بارى برحلات ميدانية عديدة فى الفترة من ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥، وقام لورد برحلات أخرى فى خلال أعوام ١٩٣٧ و١٩٥٠ و١٩٥١. وكانت حصيلة تلك الرحلات حوالى ثلاثة عشر ألف نص سلافى محفوظة الآن فى مجموعه بارى بجامعة هارفارد. وقد نشرت مختارات من نوفى بازار Novi Pazar فى عام ١٩٥٤ مع ترجمة إنجليزية لها، وسجلات المقابلات من الرواة وصور الإخباريين، وبعض الإيضاحات والشروح الموسيقية التى أعدها بيلا بارتوك Bela Bartok . وحاول بارى أن يحلل الأسلوب الشفاهى لملاحم هوميروس من خلال دراسة دقيقة للتراث الحى للشعر الملحمى الأوروبى.

وقد لخص لورد عرض أهداف بارى ونتائج دراسته لمؤتمر علماء الفولكلور، الذى عقد فى عام ١٩٥٠ فى عبارة قال فيها: لقد كانت أكثر العوامل إفادة لنا فى دراستنا للملاحم الشفاهية بقصد تمييزها عن الملاحم المدونة، كانت: (١) الصيغ الشفاهية، التى تتضمن دراسة لخط الحكاية.

ثم (٢) طريقة تكوين الإطار enjambement التى تتضمن دراسة طريقة ربط خط بآخر من خطوط الملحمة.

وأخيراً (٣) الموضوع الأساسى theme الذى يتضمن دراسة لبناء القصيدة ككل.

ويؤكد لورد أن هذا المنهج فى تحليل الصيغ الشفاهية يمكن أن يطبق على الأشكال الأخرى من المادة الفولكلورية، كالحكايات الشعبية، والمواويل القصصية. وقد عرض لورد فى كتابه **مغنى الحكايات** (الصادر عام ١٩٦٠) دراسة مطولة كاملة لملاحم هوميروس كنتاج للتكوين الشفاهى للطريقة والمنهج الذى استمر فيما بعد عند الشعراء الملحميين الشعبيين اليوغوسلاف. ويناقش هذا العمل بالتفصيل مفهومى الصيغ الشفاهية والموضوع الأساسى، والعملية الدينامية للشعر البطولى الشفاهى التى يمكن ملاحظتها، وذلك بهدف توضيح الوحدة النوعية المتميزة للملاحم الشعبية منذ العصور الكلاسيكية وحتى العصور الحديثة.

وتمس النظرية التى انبثقت عن عمليات التسجيل الشديد الدقيق وعن التحليل الدقيق للقصائد البطولية اليوغسلافية، شكل وأسلوب الأدب الشفاهى بعامة. فالمغنى الشعبى أو قاص الحكاية يضطر - بسبب مقتضيات النقل الشفاهى - إلى الاعتماد على رصيد من العبارات الوصفية أو الصيغ وعلى مجموعة من الأبنية العروضية أو الحدثية episodic كنوع من السند أو التدعيم لذاكرته، ولكى يتمكن من ارتجال كل أداء جديد.

وقد طبقت تلك النظرية بشكل نافع على مجموعة المواويل القصصية الشعبية الإنجليزية والاسكتلندية الشهيرة فى الدراسة التى نشرها جيمس جونز James Jones عام ١٩٦١. فمغنى الموال القصصى يستخدم الأشياء المألوفة كما يستخدم منشد الملحمة الصيغ الشفاهية، لكى يتمكن من أن يؤلف لا أن ينقل عن غيره فحسب. وقد دافع آلبرت فريدمان Albert Friedman فى رأى معارض عن الاستظهار (الحفظ عن ظهر قلب) فى مقابل الارتجال، مؤيداً رأيه هذا بالإشارة إلى التشابه الشديد بين الروايات المختلفة لمجموعة تشايلد Child من المواويل القصصية.

وبينما قدم جونز ادعاءات مبالغ فيها، عن وجود تكوين الصيغ الشفاهية فى الموال القصصى، نجد أديسون ريتشموند W.Edison Richmond يقدم ادعاء أكثر تواضعاً – وبالتالى أكثر إقناعاً – فى الدراسة التى أجراها عن المواويل القصصية النرويجية. وقد ركز على روايتين من الموال القصصى **الفارس المزيف** بلغا حداً من التباين بحيث لا يمكن أن يعتبرا مجرد تنويعات من ذاكرة المنشدين ولكنهما فى نفس الوقت بلغا حداً من التوازى الكامل فى الأحداث بحيث لا يمكن أن تكونا قصائدا مستقلة منفصلة عن بعضهما.

وهما تحكيان قصة فارس ظل يسخر من زوجته لكى تهرب ويتزوج هو من خليلته، ثم يعود ليسمع من حفارى القبور أو حاملى النعش بنبأ وفاة زوجته. فينهى حياته بيده. وتحفل تلك الأحداث بعديد من الأشياء المألوفة التى تزخر بها المواويل القصصية الاسكندنافية الأخرى . ومع ذلك فإن أياً من تلك المواويل القصصية لا يناظر الخط القصصى للفارس المزيف . ويقرر ريتشموند أن الباحث لابد أن يرجع ذلك إلى طراز منشئ archetype وأن يخلص إلى أنها لابد وأن تكون قد ألفت بواسطة اثنين (أو أكثر) من المنشدين اعتمدوا على رصيدها الخاص : قدرة على تذكر حبكة القصة والعبارات والمقاطع الشعرية التقليدية الشائعة فى مجتمعاتهم المحلية الخاصة(*).

وقد اجتذبت نظرية الصيغ الشفاهية أعداداً متزايدة من المؤمنين بها فى مختلف ميادين دراسة الفولكلور. فطبقها علماء الفولكلور ودارسو الأدب على الشعر الملحمى الأنجلوساكسونى، وكذلك على قصص المغامرات الخيالية التى ترجع إلى العصور الوسطى، وعلى البيلينا byliny الروسية، والمواعظ الزنجية الإحيائية. وطبقها لورد نفسه – ليؤيد وجهة نظره – على الحكايات فى مستعمرة أنجولا فى غرب أفريقيا، وذلك فى المقدمة التى كتبها لمجموعة أومبوندو Umbundu التى جمعها ميرلين إنيس Merlin Ennis (ونشرت عام ١٩٦٢). وقد لمس فى الحكايات الأنجولية نفس أساليب التكوين الشفاهى المعتمدة على تكرار الوحدات الموضوعية، كموضوع التكرار نفسه، أو الحيرة

المخيفة،وهى نفس الأساليب التى اكتشفها فى الملاحم الشعبية اليوغسلافية وملاحم هوميروس. ومن المؤكد أن المستقبل القريب سيشهد نماذج أخرى للاستعانة بأساليب نظرية الصيغ الشفاهية واعتماد الرواة على مجموعات من الموضوعات.

ثالثاً: نظرية المقارنة الثقافية

غرقت بعض الاتجاهات النظرية فى علم الفولكلور التى برزت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، فى تعميمات جريئة تغطى جميع الثقافات الإنسانية. فأثر الاتجاه التطورى فى الأنثروبولوجيا عند إدوارد تايلور Edward B.Taylor – الذى أفاد إفادة كبيرة من البيانات الفولكلورية – على مدرسة الفولكلوريين الفيكتوريين (الذين عاشوا عصر فيكتوريا) جميعاً .

وكان على رأس تلك المدرسة أندرولانج Andrew Lang و إدوين سيدنى هارتلاند E.S.Hartland وقادا هذا التأثر إلى القول بوجود مخطط للتطور الثقافى المتماثل من مرحلة التوحش إلى مرحلة الحضارة. وكانت المواد الفولكلورية تمثل فى رأى تلك المدرسة رواسب Survivals المعتقدات البدائية التى كانت تؤمن بها جميع الأجناس البشرية فى أدنى مراتب سلم التطور.

ثم جاء جيمس فريزر James G.frazer وقدم كتابه **الغصن الذهبى**[٢١] – الذى يقع فى اثنى عشر مجلداً – اقتراحاً شاملاً آخر، وهو الاقتراح الذى وسعه وطوره أتباعه ذوى الاتجاه الأسطورى الطقوسى. ومؤدى هذا الاقتراح أن جميع الأساطير وجميع المواد الفولكلورية تنبع من بعض طقوس الإخصاب القربانية القديمة. وأصبحت الأساطير فجأة قادرة على تفسير الطقوس، ولكن زوال الأضاحى بالإنسان وبالحيوان قد جعل الأساطير تنهج سبيلها الخاص فى التطور، وتقلصت الطقوس بحيث أصبحت عادات حضارة تمثل آثار (رواسب) لا وظيفة لها.

وفى القرن العشرين جزأ الأنثروبولوجيون هذه النظريات العامة الشاملة إلى شرائح صغيرة. فأوضحوا الأخطار والأوهام الكامنة فى تلك المقارنات السطحية بين الثقافات المختلفة، وركزوا بدلاً من ذلك على الدراسات المركزة لكل ثقافة على حدة وبدلاً من القول من وجود مخطط تطورى مغلق أكدوا على وجود عالم متعدد غير مغلق يتميز فيه كل مجتمع بتاريخه وقيمه المستقلة المتميزة . واستجاب علماء الفولكلور القوميون لهذه القضية وأخذوا يفتشون عن روح شعبهم فى تراث بلادهم الخاص.

ومع ذلك عادت نظرية المقارنة الثقافية فى علم الفولكلور إلى الظهور من جديد فى ستينيات هذا القرن (ق ٢٠)، ولكنها مسلحة هذه المرة بشكل رهيب بجميع الأسلحة

القوية المتألقة التى استمدتها من العلوم الاجتماعية المختلفة. وبعد أن نشر آلان لوماكس عدداً من المقالات والدراسات الأولية والتمهيدية حول مشروع القياس الغنائى Cantometrics Project الذى كان يقوم به، نشر فى عام ١٩٦٨ كتابه **أسلوب الأغنية الشعبية والثقافة** تحت إشراف هيئة مهيبة هى الاتحاد الأمريكى لتقدم العلوم.

ويقصد لوماكس بمصطلح القياس الغنائى طريقة معينة للقياس تهدف إلى تصوير أسلوب الأداء تصويراً حياً دقيقاً من واقع التسجيلات الصوتية . ولكنه أراد أن يوسع من نطاق دراساته بحيث تشمل بعض الفنون التعبيرية الأخرى المعروفة فى الثقافات المختلفة، كالرقص. وسيستعان فى هذه الحالة بطريقة القياس الحر Choreometrics لتقييم أسلوب الأداء. وقد تصور لوماكس علماً للجماليات الاجتماعية، يمكن أن يوصل إلى تحديد علاقات كلية شاملة قابلة للتنبؤ بين عمليات الاتصال والعمليات التعبيرية من ناحية، والبناء الاجتماعى والنمط الثقافى من ناحية أخرى. وقد كانت الأغانى الشعبية هى أول المؤشرات الثقافية التى تصدى لدراستها، وذلك بسبب توفر حصيلة وفيرة من تسجيلات الأغانى الشعبية على نطاق العالم كله. فالشعوب فى جميع الثقافات تغنى الأغانى الشعبية،ونلاحظ أن تلك الأغانى الشعبية تعكس الثقافات المختلفة بسبب ما تضمه من صور الإطناب المختلفة الداخلة فى تركيبها . أما الحكايات الشعبية فيمكن أن تكون أكثر انحرافاً عن المعايير الثقافية التى تعيش فى ظلها بسبب قلة عنصر الإطناب فيها. وقد كانت هذه المعايير – أو أساليب الحياة المختلفة – هى مطلب البحث الذى كان ينشده لوماكس فى دراساته.

وقد اعتقد لوماكس أنه استطاع عن طريق قياس خصائص الأغنية الشعبية أن يتوصل إلى بعض العلاقات التى تربط بينها وبين أجزاء الثقافة الأخرى، كالعلاقات بين الجنسين، ومستوى الإنتاجية الاقتصادية، ونظام القوى المحركة. وهكذا حاول لوماكس أن يربط بين المحافظة الشديدة والقسوة الهائلة التى يحافظ بها أحد المجتمعات الأفريقية على عفة البنات، وبين أسلوب أداء بعض المغنين والمرتلين الذكور للأغانى والأناشيد الدينية . وهو الأداء الذى يرى فيه تعبيراً عن الهستيريا الجنسية التى تستشعرها نساء ذلك المجتمع . ويرى أن هذا الأسلوب الموسيقى فى الأداء والكبت وتقييد الحرية الجنسية يصاحبان ثقافات الشرق الأقصى المعقدة نسبياً والتى تعتمد فى حياتها على الرعى. أما على العكس من ذلك فى المجتمعات التى تعتمد على زراعة الحدائق وعلى فلاحة الأرض، حيث تعمل المرأة مع الرجل جنباً إلى جنب، وحيث تتميز العلاقات الجنسية بقدر أكبر من الحرية، يبدو الأسلوب الغنائى فى الأصوات العريضة الهادئة (المرتخية).

ويحشد لوماكس عديداً من الأمثلة المشابهة من ثقافات مختلفة، وسط ما يورده

من جداول ورسوم توضيحية. والمعروف أن مجتمعات الأقزام الأفريقيين التى تعيش على الصيد، تحتل أدنى مكانة فى ترتيب الشعوب من حيث الرفاهية الاقتصادية، ولكنها تحتل أعلى مكانة من حيث التآلف بين الغناء والرقص. ولا شك أن هذه الميزة تعكس اشتراكهم على قدم المساواة فى السلع المادية والضغوط العاطفية.

وبدلاً من التعميمات الثقافية المقارنة القائمة على فكرة تماثل الخط التطورى الذى تقطعه المجتمعات المختلفة، وهى التعميمات التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر، نجد لوماكس يعترف بوجود قدر من التعدد الثقافى (أى وجود ثقافات متباينة تخضع كل منها فى تطورها لقوانين وتعميمات متباينة بالتالى). ويسلم كذلك بالمفهوم الأنثروبولوجى المحورى الذى تقوم عليه فكرة التعدد الثقافى، وهو أن كل ثقافة تنطوى على أنواع التناغم الداخلى الخاصة بها وعلى الأسلوب التعبيرى الخاص بها. وقد استعان ببعض أدوات القياس العلمى الدقيقة فى تحديد ست أقاليم (ثقافية) عالمية كبرى تتسم كل منها بأسلوب عام إجمالى خاص بها. وهذه الأقاليم الستة قابلة للتقسيم بدورها إلى وحدات إقليمية أصغر. وهو يأمل فى النهاية أن يؤدى الاعتراف بهذه الأساليب إلى زيادة قدرتنا على تفهمها وعلى المحافظة عليها، وذلك من خلال التغذية الثقافية بواسطة وسائل الاتصال الجماهيرى، للمحافظة عليها من الآثار المدمرة المصاحبة للتصنيع وانتشار الآلة.

ولا شك أن هذا الأمل الذى يعبر عنه لوماكس يذكر بعواطف وأحاسيس الرومانسيين أبناء القرن التاسع عشر الذين كانوا ينظرون فى فزع إلى زوال التراث القديم والعادات الاجتماعية القديمة. ولكن فيما عدا هذه الناحية، فإن كتاب **أسلوب الأغنية الشعبية و الثقافية** يعكس فى كل جوانبه الأسلوب الأكاديمى المعاصر كل المعاصرة. فهو يمثل حصيلة جهد فريق من المتخصصين فى العلوم السلوكية هى : اللغويات، وعلم الحركة، والإثنولوجيا، وعلم النفس، والتاريخ السلالى[٢٢]، وعلم الموسيقى، والاقتصاد، وعلم الاجتماع. وقد أنفقت على هذا المشروع العلمى بسخاء الهيئات الحكومية والأهلية المختلفة.

وقد وضع برامج معالجة هذه المادة بواسطة الحاسب الإلكترونى، الذى يمثل الحكم النهائى فى المعرفة. كما اعتمد على الجداول الإحصائية فى كل مرحلة من مراحله. وهو يتكلم عن التنبؤ، ويستخدم عبارات أنساق الاتصال والتعبير وصفوف البيانات وما إلى ذلك من المصطلحات الغامضة المعقدة. كذلك يعتمد على الشواهد الإمبيريقية المسجلة على الشرائط وعلى الأفلام السينمائية التى جمعت من الميدان. وهو يجسد فعلاً عقيدة العلوم الاجتماعية، وهى أن الباحثين القديرين يستطيعون التنبؤ بقوانين السلوك الإنسانى.

رابعاً: نظرية الثقافة الشعبية

يمكننا بسهولة أن نطلق على وجهة نظر أصحاب دراسات الحياة الشعبية اسم مدرسة الثقافة الشعبية folk – cultural، وهى إحدى الصفات المحببة التى يشيع استخدامها فى كتاباتهم. وهم يتخذون فى الوقت الراهن طابعاً وعظياً نصحياً أكثر منه نظرى تجريدى، وإثنوجرافياً أكثر منه فلسفى . وشغلهم الشاغل ومطلبهم الأساسى هو توسيع دائرة اهتمامات دارس الفولكلور بحيث تشمل المنتجات الشعبية المادية، ومجموع الحياة الشعبية بكل عناصرها.

وهم يشتركون جميعاً فى هذا الرأى سواء عبر عنه أيورفيرت بيت Iorwerth Peate فى ويلز – مؤسس ورئيس تحرير مجلة جويرين Gwerin (الكلمة الويلزية للشعب) لدراسة الحياة الشعبية، أو عبر عنها دون يودر Doon Youder فى أمريكا، وهو الآخر مؤسس ورئيس تحرير مجلة "الحياة الشعبية فى بنسلفانيا". وهناك علاوة على هذه الدوريات دراسات عديدة لعلماء أفراد تتناول مختلف موضوعات الحياة الشعبية كوصف البيئة المادية، الذى غالباً ما يكون مصحوباً بالصور والرسوم التخطيطية والتوضيحية. وإعادة رسم الصورة التاريخية، والتحليلات التوزيعية لمختلف عناصر التراث الشعبى.

وقد حدد هنرى جلاسى فى كتابه **أنماط الثقافة الشعبية فى شرقى الولايات المتحدة** بعض الخطوط العريضة لدحض الاتهامات التى توجه إلى دارس الحياة الشعبية، واصفة إياه بأنه ليس سوى دارس العاديات القديم يحمل اسماً جديداً . ويقول جلاسى على صفحة ١٦ من الكتاب المذكور : إنك تجد أن أفضل دارس للثقافة الشعبية هو باحث ميدانى ومفكر نظرى فى نفس الوقت. ولابد أن تتضمن أى دراسة حديثة للثقافة المادية الوصف المفصل، وترتيب البيانات الميدانية وتصنيفها، وتوضيح العلاقات الجغرافية التاريخية بين الأنماط المختلفة، وتركيب الأشياء واستخداماتها، وكذلك الجوانب الوظيفية والسيكولوجية. ويقترح جلاسى أن نتجاوز مناقشة تاريخ الشىء المدروس والكلام عن توزيعه، لندرس دوره العاطفى والثقافى فى حياة صانعيه ومستخدميه.

ومن الأسئلة النظرية الشائكة التى تعرض لها جلاسى بالذكر خلال دراسته ذات المادة التوثيقية والتوضيحية الوفرة : طبيعة الذوق الجمالى الشعبى، وعلاقة الفنون الشعبية بالفنون الشائعة بين الجماهير،وتحديد المناطق التى تنقسم إليها الثقافة الشعبية (وتمثل هذه النقطة بالذات المحور الأساسى لدراسته)، والتفاعل بين حركة الأفكار والأشياء، والإشباعات التى تحققها الثقافية المادية فى عالم تسيطر عليه التكنولوجيا

الجماهيرية، وتكون أسلوب أمريكى فى الحياة الشعبية . وهو يؤكد على الجانب الجغرافى على حساب الجانب التاريخى، ويبحث عن أوجه الاختلاف بين الأماكن المختلفة بدلاً من التماس التجانس الزمنى عبر التاريخ.

وقد أرسيت دعائم نظرية لهذه المدرسة فى رسالة دكتوراه – تبلغ التسعمائة صفحة – قدمها ميشيل جونز لجامعة إنديانا فى عام ١٩٧٠ بعنوان : **صناعة الكراسى فى أبالاشيا، دراسة حالة لخصائص الأسلوب فى الفن الشعبى الأمريكى**. وقد وضع جونز نموذجاً نظرياً مركباً ومحكماً لدراسة عناصر الثقافة المصنوعة يدوياً والمخصصة للاستخدام النفعى . ويأخذ هذا النموذج فى اعتباره الاقتصاديات المحلية للإنتاج والتوزيع، وأنماط الفنانين من الناحية السيكولوجية، والمؤثرات الخارجية من ناحية الذوق والطلب التى تؤثر على المجتمع المحلى والشعبى، والعوامل الإيكولوجية التى تتحكم فى المواد الخام، والأساليب التقليدية التى يتبعها الفنان فى إنتاج سلعته. ويحاول جونز فى دراسته هذه أن يأخذ فى الاعتبار كل عنصر يدخل فى العملية الفنية الشعبية، سواء كان عنصراً تاريخياً، أو فردياً، أو ثقافياً، أو تقليدياً، أو جمالياً، أو اقتصادياً، أو بيئياً.

خامساً: مدرسة الثقافة الجماهيرية

شهدت حياتنا –حتى وقت متأخر من القرن العشرين – استمرار المعركة الدائرة بين الثقافة الحضرية التكنولوجية، ذات الإنتاج الكبير والتوزيع الكبير من ناحية، والثقافة الريفية الشعبية القروية من ناحية أخرى. وتتردد فى كل مكان صرخات تشكو من أن القوة الساحقة للحضارة الصناعية تقضى بلا هوادة على كل زهرة جميلة خلقها التراث، وأنه لن يكون هناك بعد بضع سنوات قليلة تراث شعبى، وبالتالى فلن تكون هناك ثمة حاجة إلى دارسى الفولكلور.

وقد أعاد دارسو الفولكلور فى الستينيات تفسير التعارض بين الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية، سواء كرغبة فى الدفاع عن النفس، أو نتيجة فكر جديد ورؤية جديدة لميدان الدراسة. وأخذ الدارسون يرون علاقة نفاذ وتأثير الأمر فى المدن، ويتكيف أبناؤه بدرجات مختلفة لإيقاع الحياة فى المدينة، ويجاهدون من أجل الحفاظ على هويتهم الشعبية.

فالمدينة فى الواقع عبارة عن خليط من المجتمعات الشعبية الأصغر، والملاحظ أن هذه السمة تزداد اتضاحاً مع الأيام باستمرار بسبب هجرة الطبقات الوسطى للمدينة إلى الضواحى. ويترتب على ذلك نمو عدد وحجم الأحياء الخاصة بفئات عنصرية أو

إقليمية معينة. كذلك تلعب وسائل الاتصال الجماهيرى الضخمة كالتليفزيون أو الأفلام السينمائية والتسجيلات الصوتية، والإذاعة دوراً هاماً فى هذا الصدد، إذ تمتص وتبتلع جميع أنواع الموضوعات الشعبية لتعيد إفرازها من جديد وتنشرها على جمهورها العريض فى عملية تغذية استرجاعية ثقافية مستمرة.

وقد قام أحد طلبة الدكتوراه فى الفولكلور بجامعة إنديانا بملاحظة وتسجيل العروض التليفزيونية لمدة يوم كامل من الساعة السادسة والربع صباحا حتى الساعة الواحدة والنصف من صباح اليوم التالى. واستطاع التعرف على ١٠١ موضوعاً وعنصراً شعبياً، كان توزيعها على الوجه التالى : الموسيقى والأغانى التقليدية ٢٧، والمعتقدات الشعبية ٢٤، والحركات والإيماءات الشعبية ١١، والنكات ١٠، والأمثال والعبارات المثلية ٩، واثنين من كل من العادات، والرموز، والرقصات، والألعاب، والأسجاع الشعبية.

وقد أدرك هذا الطالب واسمه توم بيرنز Tom Burns استحالة التعرف على أى عنصر فولكلورى على شاشة التليفزيون يطابق الواقع الشعبى تمام المطابقة. ولذلك وضع مخططاً لتحليل مكونات العنصر الشعبى التقليدى إلى : نص، وأسلوب أداء، وموقف، وجمهور . وعلى الرغم من أننا لن نصادف العناصر الأربعة ماثلة فى العروض والإعلانات التليفزيونية فى الغالبية العظمى من الحالات، إلا أنه تبين واحداً أو أكثر فى جميع المائة وواحد نموذج التى حددها.

ولم يستطع اتجاه الثقافة الجماهيرية فى الفولكلور أن يقدم تحديداً نظرياً شاملا لموقفه، ولكنه أشار بدلاً من هذا إلى بعض الموضوعات التى تغرى بالبحث، ونلاحظ أن تفسيرات مارشال ماك لوهان M.Mcluhan الواسعة الانتشار لثقافتنا السمعية الشفاهية الراهنة، التى أزاحت ثقافة الأمس التى تقوم على الطباعة والتعليم ارتدت بنا إلى الثقافة القبلية القديمة، هذه التفسيرات تثير بشدة اهتمام دارسى الفولكلور من أصحاب الاتجاه الجماهيرى.

ونذكر من الدراسات القليلة التى تمت فى إطار هذا الاتجاه دراسة روجر أبرهامز: **فى أعماق الاحراش**. وهى (تتعرض للتراث القصصى الزنجى فى أحد مناطق فيلادلفيا)، ودراسة تشارلز كايل : **الأغانى الزنجية الحضرية**[٢٣]. وتدرس هذه المؤلفات بدقة أساليب تحول الأداء الشعبى إلى أداء جماهيرى فى أستديوهات التسجيل فى شيكاغو، مع ملاحظة أنها انتقائية فى موقفها النظرى، أى أنها تختار من الشواهد والبراهين ما يؤكد صحة موقفها النظرى ويدلل عليه. وهى كذلك تستعين بالمفاهيم

السيكولوجية كنمو الطفل، والمفاهيم السوسيولوجية الخاصة بسلوك الجماعات الصغيرة، ومفاهيم علم الموسيقى السلالى[٢٤] عن الموسيقى كتعبير اجتماعى، والمفاهيم الأدبية عن التراث الشعبى كنوع من التعبير البليغ، ومفاهيم علم الفولكلور عن الطراز الطبيعى أو الأنواع المميزة لأقاليم معينة.

وقد تعرض أبراهامز لتفسير التغير الذى طرأ على رصيد الزنوج الحضريين الشماليين، بسبب اللغة الفظة والأسلوب العدوانى المرتبط بحياة الأحياء الزنجية القاصرة على الزنوج وحدهم. ويتجاوز كايل فى تعميماته المادة الميدانية الدقيقة التى جمعها عن مغنى الأغانى الزنجية الحزينة فى شيكاغو، وهما ب ب. كنج B.B.king وبوبى بلاند Bobby Bland، ليوضح العملية برمتها ابتداء من استيعاب التراث الشعبى للبلد إلى إخراج مواد للترفيه الجاهزة للاستهلاك على المستوى القومى كله . وعلى الرغم من أن الثقافة الزنجية الفرعية قد تغيرت من الإيقاعات الجنوبية البطيئة إلى الإيقاع الشمالى السريع المتقطع، إلا أنها لا زالت ثقافة ذات طابع سمعى ولمسى أكثر منها ثقافة بصرية متعلمة. وهكذا يجب اتخاذ خطوة أخرى لتحويل الرجل الأسود ذى الثقافة الكلامية الخشنة الباحثة عن التسلية إلى التيار الثقافى الرئيسى، وغالباً ما تكون مراحل التحول على النحو التالى : الواعظ، ثم الإنسان المكتئب، ثم الرجل العسكرى، ثم المؤلف. والمغنى الشعبى أو القصاص الشعبى يطوع فنه لمتطلبات الأستوديو واحتياجاته، ومن ثم يصبح شخصاً مشهوراً من المرموقين، يكتب الكتب ويترجم الكلمات القوية المنطوقة إلى كلمات قوية مكتوبة، مثل مالكولم اكس Malcolm X والدريدج كليفر Eldridge Cleaver وجيمس بالدوين James Baldwin.

وعلى الرغم من أن هذه الدراسات التكميلية قد تناولت الزنوج، إلا أن هناك جيوباً حضرية من نوع آخر بدأت تجذب انتباه الباحثين بنفس الشكل.وقد لاحظت ليندا ديج فى دراستها الميدانية لعمال الصلب المجريين وأسرهم فى شرق شيكاغو، إنديانا، لاحظت تكيف الأساليب الشعبية الريفية القديمة التى اصطحبوها معهم مع البيئة الحضرية الأمريكية التى يعيشون فيها . وقد أصبح التليفون الآن أداة لتجميع الجماعة السلالية الواحدة التى ينتشر أفرادها فى أماكن متفرقة. كما أنه لم يعد مجرد وسيلة للاتصال وإنما كذلك للأداء، حيث تتناقل ربات الأسر الكبار من خلاله الثرثرة والفضائح والتحذيرات، مستخدمات فى ذلك كله الصيغ الشفاهية المأخوذة من التراث القصصى الشعبى.

وقد أدان بعض علماء الفولكلور الألمان – وخاصة هيرمان باوزنجر – الذى كتب عن **الثقافة الشعبية فى العالم الصناعى** البحث الرومانسى عن البقايا الأثرية، وضمن دراساته الفولكلورية ظواهر الحياة الحديثة. ويؤكد باوزنجر أننا لم نعد نعتقد بعد أن

التصنيع يعنى بالضرورة نهاية ثقافة شعبية معينة، وإنما نحاول – بدلاً من هذا – أن نتتبع التعديلات والتغيرات الفجائية التى تتعرض لها الثقافة الشعبية فى البيئة الصناعية والحضرية (والكلمات الأخيرة لباوزنجر نفسه).

ونلاحظ أن هذا النوع الجديد من الفولكلوريين يختلف عن علماء الاجتماع فى مناهجهم وأهدافهم. وهو يتطرق بالدراسة إلى الآثار الاجتماعية للسياحة، والجمعيات الاختيارية، ومنتجى الفنون والمصنوعات ذات النطاق المحدود، وحركة إحياء الأغانى الشعبية فى المدن، والمسرح الجماهيرى، والأدب الجماهيرى، وعادات المواسم والإجازات . وهم يحاولون تتبع عناصر الاستمرار بين ماضٍ حى وحاضر حيوى، وآثار عبارات السخرية، والرواسب والأشياء العتيقة بشكل عام. وهم يرون كذلك أن الفن الشعبى الخالص المتوارث عن العصور الخوالى يمكن أن يصبح وسيلة لجذب السياح، فالتراث الشعبى القديم ليس قديماً بالدرجة التى قد يبدو بها فى نظرنا، والتراث الجديد قد يكون أقدم عهداً وأطول عمراً مما نتصور للوهلة الأولى.

سادساً: نظرية العوالم الفولكلورية[٢٥]

تقول نظرية العوالم الفولكلورية –التى هى نظريتى – بالفصل بين التراث الشعبى للعالم القديم والتراث الشعبى للعالم الجديد لأغراض التحليل والدراسة. والاعتبار الأساسى الذى تبنى عليه هذه النظرية هو الواقع التاريخى لاستعمار الأمريكتين على يد القوى البحرية الأوروبية، وعلى رأسها أسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، والبرتغال، فى التاريخ الحديث. وقد أضاف استجلاب الرقيق الزنوج الأفريقيين بالجملة على يد المستعمرين الأوربيين عنصراً سلالياً جديداً إلى الخليط السكانى المتنوع فعلاً. ثم اختلط الأوروبيون والأفريقيون بالهنود الحمر - وهم السكان الأصليون للقارة – بدرجات من التفاعل اختلفت من ولاية إلى أخرى. ثم حدث فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وبعد أن استقرت المستعمرات وتحولت إلى جمهوريات مستقلة، حدث أن تدفقت على البلاد موجات من المهاجرين القادمين من الجزر البريطانية، وشمال وشرق أوروبا، وآسيا لتملأ الأماكن التى لا زالت شاغرة وتشغل المناطق المفتوحة فى نصف الكرة الغربى.

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نتكلم عن التراث القومى للعالم القديم باستقراره النسبى، وأصالته، ورسوخه بنفس الطريقة التى نتكلم بها عن التراث المختلط لبلاد العالم الجديد. (هذا وتندرج استراليا تحت هذه الفئة مع الأمريكتين، فهى الأخرى قارة مستعمرة ذات تراث خاص بالسكان الأصليين وآخر خاص بالمستوطنين). وقد أثارت هذه النظرية السؤال عما إذا كان من الممكن أصلاً الكلام عن تراث شعبى أمريكى، أو تراث شعبى

خـاص بالولايـات المتحـدة. وعلـى الـرغم مـن أن قـدراً وفيـراً مـن التـراث الشـعبى فـى الأمريكتين قد جمع ونشر بالفعل، إلا أنه لم يدرس بعد الدراسة الواجبة فى ضـوء ظروفـه وأوضاعه الخاصة.

وترى نظرية العوالم الثقافية أن التراث الشعبى لكل بلد من بلاد العالم الجديد يجب أن يخضع للتحليل فى ضوء مقوماته التاريخية والعنصرية السلالية. فقد يكون العنصر الأفريقى مرتفعاً فى بلد من البلاد، بينما يسود العنصر الهندى الأحمر فى بلد آخر، والعنصر الألمانى المستوطن فى بلد ثالث وهكذا. والواجب المنوط بدارس الفولكلور فى العالم الجديد هو أن يدرس بعناية وتدقيق عمليات : التوفيق[٢٦]، والتكيف[٢٧]، والتثقف من الخارج[٢٨]، والإبقاء retention، والتوافق accommodation، وإعادة الإحياء[٢٩]، والانحسار recession والاختفاء التى تحدد شكل المنتج الشعبى فى نهاية الأمر. ففى كل من هذه البلاد تتعايش أنواع عدة متباينة من التراث، وليس تراثاً واحداً متجانساً. ونجد بعض دارسى الفولكلور فى أمريكا الجنوبية - ذوى الخلفية الثقافية الأسبانية أو البرتغالية – لا يتناولون بالمناقشة سوى الحكايات المستوردة ذات الأصول الأسبانية أو البرتغالية، مغفلين الحكايات ذات الأصول الزنجية والهندية الحمراء الأصلية.

والواقع أن هناك عدة عمليات متنوعة تدور فى آن واحد . فالعملية التى يمكن أن نسميها انحساراً هى عبارة عن سحب بعض عناصر التراث الشعبى التى كانت فعالة فيما مضى إلى خلفية الذهن، حيث تصبح "ثقافة ذكرى" Memory culture فقط. ولا تتكشف هذه العناصر إلا من خلال تداعيها عرضاً فى ذهن الشخص، أو من خلال إثارة الجامع لذاكرة الإخبارى، بحيث يتمكن من استرجاعها. أما الإلغاء (أو الحذف) فيشير إلى تلك الأجزاء من تراث البلد الأصلى القديم للمهاجر التى لم تكتب لها الحياة بعد عبور المحيط الأطلنطى والوصول إلى الوطن الجديد. وتكون فى الغالب عبارة عن أساطير محلية ومعتقدات عن شياطين وعفاريت مرتبطة ببعض معالم البيئة المحلية القديمة. ويدل الإبقاء على ترسب بعض عادات العالم القديم التى اتضح إنها أكثر محافظة فى الأمريكتين عنها فى أوروبا، فى الوقت الذى تكون لغة الوالدين وتراثهم قد بدأت تتعرض للتغير.

أما التعميمات المتعلقة بعملية التثقف من الخارج فيجب ألا تطبق على جميع الجماعات المهاجرة دون تمييز. فهناك بعض الجماعات السلالية التى تكون أكثر قدرة على استبقاء التراث القديم من سواها. فالصربيون مثلاً أكثر تشبثا بتراثهم الشعبى الموروث من الكرواتيين، الذين نميل إلى الحديث عنهم مجتمعين عادة. ذلك أن للصربيين

كنيستهم الأم ولديهم إحساس قوى بالتاريخ القومى. بينما يدين الكرواتيون بالكاثوليكية وقد ذابوا تاريخياً فى الإمبراطورية المجرية النمساوية. بل إننا لا نستطيع أن نعمم الحكم على جماعة سلالية واحدة بأكملها. فالمهاجرون الألمان يتراوحون من المحافظين المتزمتين القدامى إلى الليبراليين الذين طردوا من بلادهم على إثر فشل ثورتى ١٨٣٠ و١٨٤٨. كذلك سنجد أن كثافة الأنواع الفولكلورية (أى حجم وجودها) تختلف من بلد إلى آخر. ففى الولايات المتحدة يكون الطابع العام للاحتفالات تجارياً أكثر منه شعبياً. هذا بينما تسود أمريكا اللاتينية الأعياد الشعبية ذات الطابع الدينى والعلمانى على السواء.

وإلى جانب الخليط العنصرى السلالى، يجب على دارسى الفولكلور فى العالم الجديد أن يزنوا بدقة دور العوامل التاريخية والبيئية الخاصة فى تشكيل التراث الشعبى. فقد أفرخت ثورات الحقبة الأخيرة من القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر أبطالاً قوميين، وأضفت طابع القدسية على بعض الأحداث التى دخلت التاريخ الشعبى منذ ذلك الحين. وتمثل الشواطئ الطويلة، والمراعى الجبلية القاسية، والصحراوات القاحلة، والبحيرات الكبيرة، والأنهار القوية العتيدة، تمثل جميعاً الخلفية التى تدور فيها أساطير ومآثر العالم الجديد. وقد ظهرت على مدى التاريخ القريب بعض طرز الشخصيات المميزة للأمريكتين، كراعى البقر والجوشو[٣٠] فى السهول العشبية المترامية الأطراف . وأصبحت تلك الشخصيات موضوعاً للأغانى والحكايات. وعلى دارس الفولكلور الذى يتناول تراث العالم الجديد أن يأخذ فى اعتباره كل تلك العوامل العديدة المعقدة والمتنوعة.

كلمة أخيرة

ترى ما هو حكمنا على تلك النظريات المتنافسة والمتضاربة أشد التضارب؟ إن أى باحث لا يمكن أن يقف أمامها على الحياد، وأنا نفسى أومن بإحدى هذه النظريات الإحدى عشر. ولكننا نستطيع برغم ذلك الخروج ببعض التعميمات والأحكام العامة. لقد دافع أصحاب كل من هذه النظريات عنها بعنف، ونجدها جميعاً ذات فهم واحدى، وذات طابع توسعى إذ تريد أن تتسع لتفسير كل شئ وتحليل كل نوع من أنواع التراث الشعبى ودراسة كل منطقة من المناطق الثقافية. ولكنها مع ذلك لا تستبعد بعضها، ولا تلغى واحدة منها الأخريات، وقد يجد دارس الفولكلور الانتقائى شيئاً مفيداً فى كل منها فى مرحلة أو أخرى من مراحل دراسته. وهو فى حاجة على الأقل إلى التعرف عليها معرفة وثيقة، إذا ما أراد أن يصبح دارساً واسع الاطلاع للتراث الشعبى وللحياة الشعبية.

المراجع

(١) من أبرز النماذج العربية لدراسات تمت فى إطار هذه المدرسة تحليل حامد عمار لحكايات الأطفال فى قرية سلوا، انظر:

Hamed Ammar, Growing up in an Egyptian Village; Silwa; Province of Aswan, London : Routledge and Kegan Paul, ١٩٥٤, Chap. ٨, pp.١٦١-١٨٢.

(٢) اهتمت النظرية الشمسية بتحليل رمزية ظواهر الأجرام السماوية : انظر فى هذا :

The Eclipse of solar Mythology, by Dorson : Myth, a Symposium, ed. By T. A. Sebeok, Indiana Univ. Press, Bloomington ١٩٥٨, pp.١٥-٣٨.

وكذلك معالجة سوكولوف فى كتابه : الفولكلور، قضاياه وتاريخه، الذى سبقت الإشارة إليه، ص٧٢ وما بعدها.

(*)Karl Abraham, Dreams and Myth, ١٩١٣.

(٣) وهى المدرسة التى تزعمها اندرولانج ووصلت إلى أوج مجدها فى أعمال السير جيمس فريزر. أنظر مادة رواسب فى قاموس الأثنولوجيا والفولكلور.

(٤) المستذئب Werewolf : شخصية (خرافية) يعرفها المعتقد الشعبى، ويعتقد أنها مسخت ذئبا، أو أنها تمسخ ذئبا فى حالات معينة.

(٥) الحضون Incubus : روح شريرة يرى المعتقد الشعبى أنها تأتى النيام، وأنها تجامع النساء ليلا. وهى تحمل بعض الشبه بأم الصبيان فى المعتقد الشعبى المصرى. راجع : محمد الجوهرى، الجن فى المعتقد الشعبى المصرى، مقال بالمجلة الاجتماعية القومية، الصادرة عن المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، المجلد التاسع، العدد الأول، يناير ١٩٧٢.

(٦) قصة ذات الرداء الأحمر Little Red Riding Cap انظر الطراز رقم ٣٣٣ فى فهرست آرنى وتومبسون لطرز الحكاية الشعبية :

The Types of the Folktale, FFC No.٣, and ١٨٤, Helsinki ١٩٦٤, byAntti Aarne and Stith Thompson.

وملخص هذه القصة أن فتاة (غالباً ما ترتدى رداء أحمر) تحمل لجدتها بعض الهدايا، فيقابلها الذئب ويستفسر منها عن وجهتها، فتخبره بها (خلافاً لما أوصتها به أمها).فيسبقها الذئب إلى منزل جدتها ويبتلعها، ويأخذ مكانها فى الفراش. وحينما تصل الفتاة تستفسر من جدتها (أى الذئب) عن التغير الذى طرأ على ملامحها، وصوتها، وعينيها، وأسنانها (أنيابها) ...إلخ. فيجيبها إجابات تنم كلها عن اهتمامه بها، وأخيراً يبتلعها هى الأخرى ثم يأتى صياد ويقتل الذئب ويخلص الفتاة من بطنه. ونصادف هذه

القصة فى معظم بلاد أوروبا، والعالم الجديد، ولدى شعوب قليلة خارج هذه المنطقة.ولها روايات فى بعض الأوساط العربية.

قارن عن هذه الحكاية دراسة ماريان رومف : ذات الرداء الأحمر : دراسة مقارنة فى الحكايات، جوننجن، ١٩٥١.

Marianne Rumpf, Rotkappchen : eine nergleichende Marchenunter-suchung, Dissertation, Cottingen, ١٩٥١.

(**)Urethral awakening dream

(٧) وهى عملية مماثلة للقافية عندنا. قارن مادة قافية فى قاموس العادات والتقاليد والتعـابير المصرية لأحمد أمين، تحرير وتقديم محمد الجوهرى، القاهرة، المجلـس الأعلـى للثقافـة، ١٩٩٨.

(٨) الإستعراء Exhibitionism هو استعداد للإشباع الجنسى من كشف الأعضاء التناسـلية أمام الغير. إلا أنه لا يعد دائماً انحرافاً جنسياً، فهناك من يعرض عورته لإحداث الإثارة الجنسية فى شخص آخر لكى يتمكن من إتيان الفعل الجنسى معه، أو لكى يغرى المارة مثلا، كالمرأة التى تحترف الدعارة. ولكن لكى يعد العرض انحرافاً جنسـياً يجـب أن يكون بالنسبة للشخص الذى يأتيه وسيلة للحصول على إشباع جنسى تام، قـارن مـادة استعراء عند منير وهبه الخازن، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجـامعيين، بيروت، بدون تاريخ، ص٤٨.

(*)Oedipus Rex

(٩) أفلام الغرب Westerns هى أفلام رعاة البقر الأمريكية التى تدور أحداثها فى عصـر الرواد غالباً وفى المناطق الغربية من الولايات المتحدة، ويعرف المتفـرج المصـرى آلاف النماذج منها.

(١٠) نقر المسدس هى عادة إحداث راعى البقر ندبة فى مقبض مسدسه عـن كـل شـخص صرعته رصاصة أطلقت منه.

(١١) الحصر Anxiety نوع من الخوف خواصه الغموض وعدم الاتجاه نحو غرض محدد أو حادث معين، فى حين أن الهم محدود وموجه. والحصر أنواع منه ما هو هسـتيرى وما هو عصبى، وما هو نفسى. والأخير هو ظاهرة تتميز بحالة القلـق التـى تنتـاب المريض. إما بصفة مستمرة أو فى نوبات حادة. راجع منير وهبه الخـازن، المرجـع السابق، ص٢١.

(١٢) لا حاجة بنا إلى التنبيه إلى أن التراث اليهودى يختلف هنا عن رواية القـرآن الكـريم، حيث أن العصا التى تحولت إلى ثعبان ضخم كانت عصا موسى وليس هارون.

(١٣) عن نظرية ماكس موللر Max Muller ارجع إلى الحاشـية رقـم ١٠٥ والمراجـع الواردة هناك.

(١٤) كارل يونج Carl Jung (من مواليد عام ١٨٧٥) طبيب وعالم نفسى تحليلى سويسرى شهير، من أبرز جهوده العلمية محاولة الاستفادة بدراسات علـم الـنفس فـى ميـادين الإثنولوجيا، وتاريخ الأديان، والميثولوجيا، كما حاول تقديم تفسيرات جديـدة للرمـوز الدينية منطلقاً من الاعتقاد بأن اللغة والتاريخ تفصل الشعوب عن بعضها، علـى حـين توحد الأساطير بينها ...إلخ.

(١٥) فرق كارل يونج بين نوعين من التفكير thinking : إيجابى نقرره بإرادتنا، وسـلبى يتم بغير أن نقوده أو نوجهه. والتفكير هو:

* مجرى من المعانى والصور الذهنية.
* مجرى معين من المعانى والرموز العقلية التى تثيرها مشكلة أو يقتضيها موقـف للوصول إلى نتيجة ما.

وعمليات الحكم والتجريد والتصور العقلى والاستدلال من مظاهر التفكير بأضـيق معانيه، ويشتمل التصور الحسى والتخيل والتذكر إذا قصدنا المعنى الأوسع.

(١٦) الشعور الوجدانى Feeling مصطلح يطلق على الإحساس (اللمس وغيره) كما يطلق على الشعور الباطن أو الداخلى، والتأثر، والانفعال، والاعتقاد. ويشمل الوجدان باختصار الحالات النفسية من حيث تأثرها باللذة والألم غير المؤدية إلى المعرفة فى مقابل عمليات التصور والتفكير.

(١٧) الحدس Intuition نوع من الإدراك المباشر أو الحكم المباشر السريع أو الاستنتاج المباشر المفاجئ، الذى يصل إليه المرء عن طريق علامات طفيفة أو مقدمات لا يدركها إدراكاً شعورياً واضحاً . فهو حكم أو استنتاج لا يسبقه ويمهد له تأمل عقلى شعورى صريح. وقد يردى الحدس إلى أحكام دقيقة صادقة على الناس والأحداث، قد تفوق فى صدقها ما نصل إليه من أحكام عن طريق التفكير والتأمل الشعورى الواضح.

(١٨) الإحساس Sensation حالة نفسية لها ثلاثة جوانب : الإدراكى، والوجدانى، والنزوعى أو الحركى . والجانب الإدراكى أهمها، إذ لا تحصل معرفة الصفات الحسية من شكل ولون وصوت الا بواسطة الإحساس، وهذه المعرفة هى بمثابة مشاهدة الصفات الحسية فحسب أو إدراك مباشر لها لا للأشياء من حيث هى موضوعات. وعلى هذا الأساس وجب التمييز بين الإحساس والإدراك. أما الجانب الوجدانى فهو الشعور بالسار والمكدر، أو كما يقول القدماء بالملائم والمنافر أو باللذة والألم، ويكون الجانب الوجدانى واضحاً فيما يسمى بالإحساسات الباطنية أو الإحساسات الحشوية، بينما يكون الجانب الإدراكى فيها ضعيفاً جداً . أما الجانب النزوعى أو الحركى فهو أن يتبع الإحساس دائما رجع حركى، فى صورة حركة منعكسة فى معظم الأحيان . ويرجع تضامن هذه النواحى الثلاث إلى ما يمتاز به سلوك الإنسان من تكامل مقدماته. ويمكن القول أن ما يحس ليس النفس ولا الجسم، بل المركب النفسى الجسمى، أو العضو الحى . راجع، منير وهبه الخازن ،المرجع السابق، ص١٣٢ وما بعدها.

(*) Anal – retentive.

(١٩) انظر:

Carlos Drake, Jung and His critics and Jungian Psychology and Its Uses in Folklore, in Journal of American Folklore, ٨٠(١٩٦٧) ٣٢١-٣٣٣ and ٨٢ (١٩٦٩), ١٢٢-١٣١.

(٢٠) وهى التى عرفت عندنا باسم الأطباق الطائرة، وتعددت بشأنها التفسيرات، دون الوصول إلى تفسير مقبول.

(*) W.Edison Richmond, "Den Utrue Egtemann" (The false Knight) : A Norwegian Ballad and Formulaic Composition, Norveg, Folkelivsgransking ١٠ (١٩٦٣), ٦٢.

(٢١) وقد بدأ ظهور ترجمة عربية لهذا الكتاب الهام، صدر الجزء الأول منذ عامين . انظر: الدكتور أحمد أبوزيد وآخرون، الغصن الذهبى. دراسة فى السحر والدين، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١. وقد قدم الدكتور أحمد أبو زيد الترجمة العربية بدراسة وافية عن فريزر بعنوان: فريزر والغصن الذهبى، المرجع السابق، ص ص ٩-٦٠.

(٢٢) قارن مادة التاريخ السلالى Ethnohistory فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ص ٧٠، وكذلك المراجع الواردة هناك.

(٢٣) Charles Keil, Urban Blues, ١٩٦٦. والبلوز Blues هى نوع من الأغانى الكئيبة التى ترجع إلى أصل زنجى.

(٢٤) راجع مادة علم الموسيقى السلالى Ethno – musicology فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور

(٢٥) نظرية العوالم الفولكلورية Hemispheric Theory نسبة إلى Hemisphere أى نصف الكرة، أو نصف العالم، أو بمعنى مجازى العالم. ويلحظ القارئ أننا قد تصرفنا فى

ترجمة اسم النظرية على نحو راعينا فيه أن يدل على معنى النظرية ويتجنب الترجمة الحرفية الغامضة.

(٢٦) التوفيقية Syncretism قارن وكذلك مادة توفيقية فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور.

(٢٧) التكيف adaptation من وجهة النظر الثقافية هو تكيف عنصر ثقافى مع عناصر ثقافية أخرى أو مع مركب ثقافى آخر. قارن مزيداً من التفاصيل تحت مادة تكيف فى قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور، صفحتى ١٢٩-١٣٠.

(٢٨) التثقف من الخارج acculturation هو عملية التغير من خلال الاتصال الثقافى الكامل، والمقصود من مصطلح الاتصال الثقافى هنا الاتصال بين ثقافتين الذى يؤدى إلى زيادة أوجه التشابه بينهما فى معظم الميادين الثقافية. قارن مزيداً من التفاصيل تحت مادة تثقف من الخارج فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور، ص ص٧٣-٨١.

(٢٩) إعادة الأحياء Revitalization عبارة عن عملية ابتداع ثقافى متسقة، ويرى والاس Wallace أنها تتميز : بجهد عمدى، منظم وشعورى يبذله أفراد المجتمع من أجل بناء ثقافة أكثر إشباعاً. وقد تكون عملية إعادة الإحياء حركة إصلاحية أو ثورة ذات طبيعة دنيوية أو دينية، أو قومية متطرفة، أو إحيائية تحاول إحياء وتخليد جوانب مختارة من ثقافة موروثة، ولكنها درست جزئياً أو كلياً. قارن مادة إعادة الإحياء فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور.

(٣٠) الجوشو Gaucho هو راعى البقر، وهو الاسم الأسبانى للكاوبوى وهى تسمية منتشرة بطبيعة الحال فى أمريكا الجنوبية.

الباب الثانى
بحوث ودراسات تطبيقية

الفصل العاشر: نحو أطلس عربى للفولكلور. تجربة من المملكة العربية السعودية.

الفصل الحادى عشر: التغير فى مجتمع نوبى. دراسة تتبعية (دراسة التغير بين التطورية والوظيفية).

الفصل الثانى عشر: النظرية الوظيفية فى دراسة التراث الشعبى. دراسة ميدانية لظاهرة تكريم الأولياء فى المجتمع المصرى.

الفصل الثالث عشر: سبك المعادن. دراسة فى الثقافة المادية.

الفصل الرابع عشر: الإطار الرمزى لتحليل العلاقات الاجتماعية. دراسة لآداب وتقاليد الضيافة.

الفصل الخامس عشر: إعادة إنتاج التراث الشعبى. لب الدرس الفولكلورى المعاصر.

الفصل العاشر
نحو أطلس عربى للفولكلور
تجربة من المملكة العربية السعودية(*)

مقدمة

عندما ذهب كاتب هذه السطور إلى المملكة العربية السعودية لأول مرة فى أواخر عام ١٩٨٥، كان المجتمع العربى السعودى لا يزال يشهد آثار ومصاحبات "فترة التنمية" أو ما يعرف "بفترة الطفرة"، وهى الفترة التى أعقبت حرب السادس من أكتوبر عام ١٩٧٣ بين مصر وإسرائيل واستمرت حتى منتصف الثمانينيات. فقد ساعدت الزيادة الهائلة والمفاجئة فى عوائد النفط على ازدياد معدلات التنمية بالبلدان الخليجية النفطية على نحو غير مسبوق. واستطاعت هذه البلدان أن تقطع فى سنوات قليلة شوطاً ملحوظاً على طريق التحديث والتحول نحو "العصرية"(١).

وكان بوسع المرء أن يدرك بعض ردود الفعل للتيارات التى تموج بها الحياة الفكرية والأدبية والإعلامية بالمجتمع العربى السعودى فى ذلك الوقت. ويمكن الإشارة إلى بعض ذلك بإيجاز فيما يلى:

١- هنا تيار يؤكد على الروح الوطنية من خلال **الاعتزاز بتلك "النقلة الحضارية الكبيرة" التى حققتها المملكة فى زمن قياسى**، والتى تعد دليلاً وبرهاناً على أن الإنسان العربى إنسان متحضر يحق له أن يباهى الأمم بما حققه من إنجازات، وأن يقف جنباً إلى جنب مع المجتمعات التى سبقته فى ركب التقدم. وكان من ردود الفعل الهامة لهذا التيار "معرض الرياض بين الأمس واليوم" الذى عرف فيما بعد باسم **"معرض المملكة بين الأمس واليوم"**. وهو معرض متنقل يجوب دول العالم المختلفة بهدف إبراز تلك النقلة الحضارية التى حققتها المملكة، من خلال عرض نماذج لعناصر الثقافة التقليدية التى كانت حية ومزدهرة حتى الأمس القريب، ولكن أغلبها قد اختفى أو هو فى طريقه إلى الاختفاء، مع التركيز فى الوقت ذات على معالم النهضة الحديثة فى مجال التحضر والعمارة والتشييد وتخطيط المدن، وتجهيز الخدمات والمرافق فى مختلف المجالات التعليمية، والصحية، والاتصالية، والإعلامية، بالإضافة إلى المجالات الإنتاجية الزراعية، والصناعية، والتعدينية... إلخ. ومن الأهداف التى يسعى هذا المعرض إلى تحقيقها تصحيح الصورة المشوهة الشائعة عن الإنسان العربى بوجه عام، والسعودى بوجه خاص كما يتصورها المواطن الغربى. فقد نجحت وسائل الإعلام الغربية، التى

(*) كتب هذا الفصل الدكتور حسن أحمد الخولى.

يوجه النفوذ الصهيونى كثيراً منها، فى ترسيخ تلك الصورة المشوهة التى تصور العربى دائماً على أنه البدوى راعى الإبل الذى يحيا حياة البداوة التقليدية، والذى لا يدرى شيئاً عن الحضارة الحديثة[٢].

٢- وهناك تيار يؤكد أيضاً على الروح الوطنية من خلال **الاعتزاز بالتراث والهوية الثقافية الوطنية الأصيلة**. إذ لا يجب أن تنطمس معالم هذه الهوية الثقافية أو أن تضيع وتختفى تحت وطأة رياح التغيير الجارفة التى أخذت تهب على المجتمع العربى السعودى خلال فترة التحول السريع. وكان من أهم ردود الفعل لهذا التيار قيام الحرس الوطنى بتنظيم **"المهرجان الوطنى للتراث والثقافة"** الذى يعقد بالجنادرية (إحدى ضواحى مدينة الرياض) فى كل عام ويستمر لمدة أسبوعين، وينعقد سنوياً بشكل منتظم منذ عام ١٩٨٥. ويهدف هذا المهرجان إلى إبراز عناصر ومكونات الثقافة التقليدية والإشادة بها حتى تظل باقية فى ذاكرة الأجيال الحاضرة، ولكى يتعرف الجيل الناشئ من أبناء الوطن على ملامح ثقافته الوطنية الأصيلة حتى يظل مرتبطاً بجذوره وتراثه، وحتى لا يفقد هويته الثقافية فى زحام الحياة الجديدة المتغيرة[٣].

وفى إطار هذا التيار لاحت فى الأفق أيضاً أمارات تدل على اهتمام نفر من المثقفين الوطنيين السعوديين بالتراث الشعبى، ودعوتهم إلى جمعه ودراسته كوسيلة لدراسة التاريخ الاجتماعى. وقد عبر بعضهم عن ذلك بقوله: "اشتهر التاريخ العربى ـ منذ الجاهلية إلى عهد قريب ـ أنه تاريخ سياسة أو سير خلفاء وزعماء وملوك. أما الجانب الاجتماعى فقل أن تعرض له كتاب التاريخ ـ باستثناء ابن خلدون إلى حد ما ـ ولولا بعض الشعراء وأصحاب الرواية الأدبية والتاريخية لكان جهلنا الآن بالتاريخ الاجتماعى لا حد له. فقد حفظ لنا الشعراء والرواة ـ عن غير قصد ـ بعض الملامح الاجتماعية فى أشعارهم ورواياتهم، وهى ملامح تاريخية ترد عرضاً فى بيت من الشعر أو فى قصيدة بذاتها أو فى رواية أدبية أو روايات أيام العرب فى الجاهلية. ونحتاج إلى جهد هائل لكى نستخلص تلك الملامح لتاريخنا الاجتماعى عبر قرون طويلة، ونحتاج إلى جهد أكبر وأكبر كى نشكل من تلك الملامح صورة أقرب إلى التكامل... ذلك هو شأن تاريخنا على امتداده الطويل حيث لم يكن يحفل رجال التاريخ بالحياة الاجتماعية فضلاً عن جمع أو دراسة التراث الشعبى. أما فى عصرنا هذا فإن من أفضل ما أخذناه من الغرب هو ما يتعلق بضرورة الاهتمام بالتاريخ الاجتماعى، وضرورة الاهتمام أيضاً بجمع ودراسة التراث الشعبى دراسة منهجية دقيقة من شأنها تغطية النقص المؤسف فى تاريخنا الاجتماعى"[٤].

ومن الشواهد الدالة على أن هناك توجهاً نحو الاهتمام بالتراث والمحافظة عليه أيضاً، ما يلى:

(أ) وجود مبادرات فردية من جانب بعض الوطنيين الغيورين على التراث الوطنى، لا تكتفى فحسب بالدعوة إلى جمع عناصر التراث وحفظها ودراستها، وإنما تتخذ فى سبيل ذلك الهدف أيضاً خطوات عملية لها أهميتها الكبرى. ومن الأمثلة على ذلك "**متحف عبدالرؤوف حسن خليل**" بمدينة جدة. وهو قصر يضم آلافاً من العناصر والمقتنيات، موزعة على عدد من الأقسام والأجنحة منها: "بيت التراث العربى السعودى"، و"بيت التراث الإسلامى"، و"بيت التراث العالمى"، و"معرض التراث العام". وتزخر هذه الأقسام بعناصر من العمارة والفنون، والأثاث، وتصميم المسكن ومحتويات حجراته، وزخرفته، وأنواع الأسلحة، وأنواع العملات، ولوحات مصورة توضح ملامح الحياة اليومية فى عصور مختلفة، وأشكال الخط وأدوات الكتابة وتطورها، وأنماط الأزياء والملابس البدوية والريفية والحضرية فى عصور مختلفة، وأنماط الحلى، وعناصر من التراث الأدبى الشعبى محفورة على الجرانيت والرخام وتضم الكثير من الحكم والأمثال... إلخ[٥].

(ب) وجود أبواب ثابتة بالصحف والمجلات مخصصة للتراث الشعبى وتحتل حيزاً كبيراً، وتنشر ألوان الشعر "النبطى"، والأمثال العامية، والحكايات الشعبية، ومآثر الشخصيات البدوية، ومقارنات بين أساليب الحياة فى الماضى والحاضر، وذكريات كبار السن... إلخ[٦].

(ج) اتجاه عدد من المشتغلين بالبحث العلمى، والذين يعدون رسائل للماجستير والدكتوراه، نحو دراسة موضوعات ذات صبغة فولكلورية. وقد حصل بعضهم على الدرجة العلمية فعلاً، بينما لا يزال البعض الآخر فى سبيله إلى تحقيق هذه الغاية[٧].

(د) ظهور عدد من الكتب التى تتناول الحرف التقليدية وكثيراً من عناصر الثقافة المادية الشعبية السعودية. هذا بالإضافة إلى عدد آخر من الكتب ذات الطابع الإعلامى والوثائقى، والتى يختص كل منها بإحدى المناطق أو المدن. فيقدم كل منها تعريفاً بالمنطقة أو المدينة، وتاريخها، وموقعها الجغرافى، وملامحها البيئية، ومواردها الاقتصادية، ومعالمها السياحية، وعادات وتقاليد سكانها، وأنماط الملابس، والمساكن، والأسلحة، والأثاث، والأدوات المنزلية، وأهم الحرف والصناعات التقليدية السائدة التى تتميز بها... إلخ. ويغلب على كثير من هذه الكتب طابع الكتالوجات المصورة، فهى تضم أعداداً كبيرة من الصور الفوتوغرافية الملونة التى تتميز بالدقة والإتقان. ومن اللافت للنظر أن كثيراً من هذه الكتب قد عهد فى تحريرها إلى مصورين ومحررين أجانب (غربيين) وأن كثيراً منها قد صدر عن دور نشر أوروبية. وسوف نقدم عرضاً نقدياً مستقلاً لهذه الكتب فيما بعد[٨].

فى هذا المناخ العام، وجد الباحث نفسه مدفوعاً بدوافع قوية للاهتمام بالتراث

الشعبى السعودى. فرياح التغيير العاتية التى تهب على هذا المجتمع من كل جانب تعمل باستمرار على طمس الكثير من ملامح ثقافته التقليدية. ومع مرور الوقت تتأثر عناصر تراثه الشعبى تأثراً شديداً، فكثير منها يختفى من الوجود، وبعضها يصيبه التعديل فيتخذ أشكالاً جديدة معدلة، وتظهر عناصر مستحدثة بعد أن تزيح من الساحة تلك العناصر القديمة التى لم تعد تناسب ظروف الحياة الجديدة المتغيرة. وأمام وضع كهذا تصبح دراسة التراث الشعبى السعودى والاهتمام به **واجباً وطنياً وضرورة علمية** يمليها الحرص على دراسة تاريخ الثقافة والحياة الاجتماعية للمجتمع العربى السعودى.

وقد حفز الباحث إلى الاهتمام بهذا الموضوع أيضاً أنه يشغل جانباً هاماً من اهتماماته الشخصية بحكم تخصصه العلمى(*)، وأنه أراد ـ كباحث عربى ـ أن يقدم من جانبه إسهاماً متواضعاً فى هذا المجال، سيما وأن الظرف يملى على كل غيور على الثقافة التقليدية والتراث الشعبى العربى السعودى ـ من المتخصصين ـ أن يشارك بجهد. وقد ضاعف من تحمس الباحث واهتمامه أيضاً أنه وجد تجاوباً كبيراً من جانب عدد كبير من أبناء المجتمع العربى السعودى الذين شاركوه نفس الحماس والاهتمام بموضوع التراث الشعبى السعودى والحرص على تناوله بالدراسة العلمية.

* * *

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن تفاصيل موضوع أطلس الفولكلور السعودى، ثمة عدد من الاعتبارات التى يلزم التنويه إليها فى هذه المقدمة ومنها:

١ـ أن مفهوم "التراث الشعبى" حيثما يرد ذكره فى دراستنا لا يقتصر فحسب على الأدب الشعبى أو المأثورات الشعبية الشفاهية كما قد يتبادر إلى أذهان البعض، وإنما يشمل هذا المفهوم أيضاً كافة مكونات الثقافة الشعبية بجوانبها المادية والروحية كما يدرسها **علم الفولكلور**. ويكفى أن نشير إلى ميادين الدراسة فى هذا العلم وهى: المعتقدات والمعارف الشعبية، والعادات والتقاليد الشعبية، والأدب الشعبى، والثقافة المادية والفنون الشعبية. وهناك موضوعات فرعية شتى فى داخل كل ميدان من هذه الميادين الأربعة الرئيسية(٩). فقد لاحظ الباحث أن بعضاً من الكتاب والمثقفين السعوديين الغيورين على التراث الشعبى السعودى، والمتحمسين لجمعه ودراسته، يميلون إلى الأخذ بالمفهوم الأدبى لعناصر هذا التراث، ويبدو هذا بوضوح فى كتاباتهم بالصحف والمجلات الأدبية، وفى المناظرات التى تدور بينهم فى الندوات التى تنظمها النوادى الأدبية. والذى نود أن نركز عليه هنا هو أن تناولنا للتراث الشعبى إنما هو تناول للثقافة التقليدية بمعناها الإثنوجرافى الواسع(١٠).

٢ـ أن كاتب هذه السطور عندما يتعرض لموضوع أطلس الفولكلور، فهو إنما يصدر هنا عن تمثل تام لما قدمه أستاذه محمد الجوهرى من معارف وخبرات فى هذا المجال. ففى

تناوله "للاتجاه الجغرافى وأطلس الفولكلور"، قدم الأستاذ مزيداً من التفاصيل حول مفهوم أطلس الفولكلور واستخدامه كأداة لبحث عناصر التراث الشعبى فى توزيعاتها المكانية وعلاقتها بالبيئة التى توجد فيها، كما عرض للمحاولات التمهيدية لإنشاء أطلس فولكلور، ومنها المحاولات الريادية التى يمثلها "فليهلم مانهاردت" Wilhelm Mannhardt (١٨٣١-١٨٨٠) وغيره من العلماء الألمان. ثم قدم عرضاً مفصلاً لأطلس الفولكلور **الألمانى**، وأطلس الفولكلور **السويسرى**، والأطلس الإثنولوجى **اليوغسلافى**. وقد شمل هذا العرض التفاصيل الدقيقة للمراحل التى مر بها إنجاز كل من هذه الأطالس، بما فى ذلك تنظيم هيئة الإشراف، وإعداد كشوف الأسئلة وأدوات جمع البيانات من الأماكن المختلفة، وإعداد الخريطة الأساسية للأطلس بمقياس رسم مناسب، وكيفية جمع المادة من هذه الأماكن، وتدوينها على الخريطة... إلخ.

هذا بالإضافة إلى حديثه المفصل عن المحاولات التمهيدية لإنشاء أطلس فولكلور **مصرى**، والدراسات الهامة التى قام بها العالم الألمانى **هانز فينكلر** Winkler فى أوائل الثلاثينيات وغطت ثلاثاً وعشرين قرية موزعة على مختلف أقاليم مصر من أقصى الجنوب إلى أقصى الشمال، كمقدمة لإعداد أطلس فولكلور مصرى. ولكن هذا الهدف لم يتحقق نظراً لوفاة فينكلر فى وقت مبكر دون أن يتم إنجاز العمل. وبعد أن توقف هذا العمل لفترة طويلة، عاد إلى إحيائه مرة أخرى محمد الجوهرى وعلياء شكرى بعد أن أمضيا ست سنوات بألمانيا بهدف الدراسة العلمية المتخصصة فى هذا الموضوع. فبعد عودتهما قاما – بالاشتراك مع المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (وحدة بحوث الريف) – بالبدء فى مشروع أطلس الفولكلور المصرى، وقد تم إنجاز عدد من المراحل الهامة لهذا المشروع، منها: الاتفاق على خريطة أطلس (بمقياس ١-٨٠٠,٠٠٠)، وتحديد عينة قومية ممثلة للأماكن العمرانية على امتداد أقاليم ومحافظات مصر، وإعداد دليل العمل الميدانى لجمع عناصر التراث الشعبى[١١]. ولا يزال جهدهما فى هذا المجال مستمراً وموصولاً من خلال الإشراف على هيئة أطلس الفولكلور المصرى.

٣- وعندما يتعرض الباحث لموضوع أطلس الفولكلور السعودى، فإنه ينطلق من قناعة راسخة لديه بمدى أهمية إنشاء أطلس فولكلور عربى كسجل علمى يتضمن توزيعات العناصر والموتيفات الشعبية على امتداد وطننا العربى من المحيط إلى الخليج. ومن ثم يمكن دراستها دراسة علمية مقارنة على المستوى العربى الواسع، بالإضافة إلى المستوى الوطنى والإقليمى والمحلى بطبيعة الحال. ومن قبيل الأمل والتمنى، فلعل هذا المشروع العلمى الكبير – إذا ما تحقق – أن يؤتى ثماراً لا تقتصر على الجوانب العلمية فحسب، وإنما تمتد أيضاً لتلقى أضواء على المزيد من مقومات القوة والترابط والتكامل بين أجزاء عالمنا العربى.

على أن تحقيق هذا الأمل يكون مرهوناً بعدد من الاعتبارات، منها ظروف كل دولة فى داخل الأسرة العربية، أى استعدادها لإنجاز أطلس خاص بها، وما يكون لديها من إمكانيات مالية، وفنية، وعلمية لازمة لتحقيق هذا الهدف. ومن البديهى أن البلدان العربية تتفاوت فيما بينها من هذه الناحية. غاية القول، هى أن أطلس الفولكلور العربى العام إنما يمثل مرحلة لابد أن تسبقها مراحل وخطوات. فهو يتأسس على مجموعة الأطالس الخاصة بكل بلد عربى، وبدونها لا يمكن أن يكون له وجود. ومن ثم فإن كل أطلس ينشأ فى بلد عربى إنما هو خطوة هامة فى تقريب المسافة نحو الأمل المنشود.

٤- وتأسيساً على النقطة السابقة، فإن الباحث عندما يتحمس للدعوة إلى إنشاء أطلس للفولكلور السعودى[١٢]، فإنه ينطلق من قناعة راسخة لديه أيضاً بأن المملكة العربية السعودية من أكثر بلدان العالم العربى حاجة إلى إنشاء أطلس الفولكلور، وأنها فى الوقت ذاته من أكثرها قدرة على إنجازه. وترجع "الحاجة" إلى خصائص المجتمع العربى السعودى نفسه من جهة، وإلى علاقته بالعالم الخارجى من جهة أخرى. ففيما يتعلق **بالمجتمع نفسه**، يلاحظ أنه يشغل مساحة شاسعة مترامية الأطراف، حيث تبلغ مساحته ٢١٠٧٤٢٩ كيلو متراً مربعاً، وأنه ينقسم إلى أربعة عشر إقليماً إدارياً تتفاوت فيما بينها من حيث المساحة، وعدد السكان، وكثافتهم على نحو ما يتضح من الجدول التالى:

جدول رقم (١)

يوضح الأقاليم الإدارية بالمملكة العربية السعودية[١٣]

الإمارة	المساحة بالكيلو متر مربع		السكان		الكثافة	
	العدد	الترتيب	العدد	الترتيب	العدد	الترتيب
المملكة العربية السعودية	٢١٠٧٤٢٩		٧٠١٢٦٤٢		٣,٣٢	
أ-المنطقة الشمالية	١٢٠٧٤٤	٦	١٢٧٥٩٢	١٣	١,٠٥	١٠
ب-الجوف	٦٤٧٥٨	١٠	٦٦٧٣٨	٥	١,٠٣	١٤
ج-القريات	٤٩٩٩٤	١٢	٣١٤٠٤	١٤	٠,٦٢	١٣
د-المنطقة الشرقية	٧٢٦٠٥٩	١	٧٦٢٠٣٧	٣	٠,٩٧	١٢
هـ-حائل	١١٨٣٣٢	٧	٢٥٩٩٢٩	٩	٢,١٩	٨

و-تبوك	٩٥٢٠٢	٨	١٩٣٥٦٣	١٠	٢,٠٣	٩
ز-القصيم	٥٣٩٢٢	١١	٣٢٤٥٤٣	٨	٦,٠٢	٥
ح-المدينة المنورة	١٤٠٨٦٨	٣	٥١٦٦٣٦	٦	٣,٧٦	٦
ط-الرياض	٣٥٤٤٥٢	٢	١٢٥٩١٤٥	٢	٣,٥٥	٧
ى-مكة المكرمة	١٢٥٧٠٨	٥	١٣٨٧٨٦١	١	١٠,٢٢	٣
ك-عسير	٧٨٤٣٢	٩	٦٧٨٦٧٢	٤	٨,٥٠	٤
ل-الباحة	١٠٦٩٠	١٤	١٨٥٩٦١	١١	١٧,٣٩	٢
م-نجران	١٣٩٨٥٨	٤	١٤٧٩٧٥	١٢	١,٠٥	١١
ن-جيزان	١٥٤٥٧	١٣	٤٠٨٣٣٤	٧	٢٦,٤١	١

وعلى امتداد الأقاليم السعودية تتعدد وتتنوع البيئات ما بين صحراوية رملية، وجبلية صخرية، وسهلية زراعية. كما يتباين الطقس والمناخ، حيث تتفاوت درجات الحرارة، ومعدلات سقوط المطر، ودرجات الرطوبة، وغيرها من الظواهر الجوية. وعلى امتداد هذه الأقاليم أيضاً تتعدد أنماط الاستيطان وتتنوع. فهناك النمط البدوى الخالص، والنمط شبه البدوى، والنمط الريفى، والنمط الحضرى، والنمط الصناعى. وغنى عن البيان أن اختلاف التضاريس، واختلاف الطقس والمناخ، وتعدد أنماط الاستيطان، كل هذا قد يؤدى إلى تنوع الأنشطة الاقتصادية، وتعدد الثقافات الفرعية. ولما كانت عناصر التراث الشعبى بنتاً لبيئتها، فإن المجتمع السعودى يضم تنويعات هائلة من عناصر التراث.

وخلال فترة الطفرة، أخذت هذه الأنماط البيئية والعمرانية المختلفة تتداخل فيما بينها وتؤثر بعضها فى بعض، وقد ساعد على ذلك وعجل بحدوثه، تلك الإنجازات الضخمة التى حققتها المملكة العربية السعودية فى مجالات الاتصالات والمواصلات، والتعليم، والإعلان... إلخ. وبطبيعة الحال، فإن هذا التداخل والتأثير المتبادل يؤدى بمرور الوقت إلى طمس الملامح المميزة للثقافات الفرعية التقليدية، وظهور ثقافات فرعية معدلة، أو مهجنة، هى مزيج من تلك الثقافات الفرعية، كلها أو بعضها.

وأما عن علاقة المجتمع السعودى **بالعالم الخارجى**، فإن هذا المجتمع بعد من أكثر بلدان العالم العربى تأثراً بالعالم الخارجى. فهو يستقبل على مدار العام آلافاً من المعتمرين القادمين من شتى أنحاء العالم الإسلامى، كما يستقبل فى موسم الحج من كل

عام ما يزيد عن المليون حاج من شتى أنحاء العالم. ومن اللافت للنظر أن بعضاً من هؤلاء الحجاج والمعتمرين لا يعودون إلى أوطانهم فى الموعد المحدد وفقاً للنظم المتبعة، وإنما يبقون للإقامة بصورة غير قانونية، ويظل بعضهم فى المدن، فى حين أن البعض الآخر منهم بتسلل إلى القرى والمناطق شبه البدوية. وعلى الرغم من ملاحقة سلطات الأمن لهؤلاء للقبض عليهم وترحيلهم، فإن أعداداً منهم تفلت من هذه الملاحقة وتظل موجودة لفترات قد تطول وقد تقصر. ويلاحظ أن غالبية هؤلاء – إن لم يكونوا جميعاً – ينتمون إلى بلدان فقيرة فى آسيا وأفريقيا، لها ثقافاتها الخاصة المتنوعة والمختلفة، وأنهم يسلكون هذا المسلك سعياً فى طلب الرزق.

وأما عن العمالة الأجنبية التى تقيم فى شتى أقاليم المملكة العربية السعودية بصورة قانونية، فإن الحديث عنها يطول، ولكن المقام لا يسمح هنا للدخول فى التفاصيل، أو ترديد وجهات النظر والآراء التى أبديت حول هذا الموضوع[١٤]. وحسبنا أن نقول بأن هذه العمالة هى من أقوى العوامل وأكثرها تأثيراً على ثقافة المجتمع العربى السعودى. ذلك أن قطاعاً كبيراً من هذه العمالة لا ينتمى إلى العالم العربى والثقافة العربية، وإنما ينتمى إلى مجتمعات وثقافات أجنبية وغير عربية. كما أن قطاعاً كبيراً منها أيضاً يعمل فى مجال الخدمة المنزلية، كالخادمات والمربيات، والسائقين. وهذا القطاع هو من أكثرها خطراً وتأثيراً، حيث أنه وثيق الصلة بالأسرة باعتباره جزءاً من تكوينها، يشاركها حياتها اليومية، كما يشاركها أخطر وظيفة من وظائفها وهى التنشئة الاجتماعية للأطفال.

ولا يقتصر الأمر على تأثر المجتمع السعودى بالقادمين من خارجه، فهناك أعداد كبيرة من أبناء هذا المجتمع يترددون على العالم الخارجى للسياحة والنزهة، أو الأعمال التجارية، أو طلب العلم، أو غير ذلك. ومن ثم فإنهم ينفتحون على ثقافات أخرى متنوعة ومختلفة أيضاً.

غاية القول، أن المجتمع السعودى يشهد عملية "تثقف من الخارج" Acculturation، أى اكتساب عناصر ثقافية من ثقافات خارجية يحتك بها ويتصل بها. فبعض القادمين إليه لأغراض الحج أو العمرة، كثيراً ما يجلبون معهم سلعاً ومشغولات يدوية من منتجاتهم المحلية الشائعة فى بلادهم، وذلك بقصد الاتجار فيها والحصول على بعض الربح الذى يعينهم على تغطية نفقات السفر. ويمكن أن نستدل على ذلك من دراسة عناصر الثقافة المادية. ولنضرب مثلاً على ذلك بالملاحظات التى أوردها "جون توفام" فى دراسته لأنماط النسيج بالمملكة العربية السعودية، حيث يقول: ".. ويمكن للخبير فى السجاد أن يتعرف على السجاد المنسوج فى تركستان وإيران وتركيا، حيث يستخدم النساجون وحدة تشكيلية على شكل حرف (Z) فى حين أن النساجين فى أثيوبيا، ومصر، ومناطق أفريقية متاخمة للجزيرة العربية يستخدمون وحدة على شكل حرف (S). والملاحظ أن النسيج فى

الجزيـرة العربيـة يتميـز بعـدم التجـانس حيـث يجمـع بـين النمطـين السـابقين. فـبعض المنسوجات العربية يوجد بها الشكل (Z) والشكل (S) فى نفس قطعة النسيج الواحدة، مما يعكس الأسلوب الشرقى، وأسلوب شرق أفريقيا. ويلاحظ فى المرتفعات الجنوبية الغربية المقابلة لأفريقيا وجود النمط (S)، فى حين أن منطقة الحجاز ومناطق أخرى فى الشمال يوجد بها النمط (Z). وفى وسط نجد، وفى المنطقة الشرقية يوجد النمطان (S) و (Z) على الرغم من شيوع النمط (Z). ويمكن أن تكشف أساليب النسيج أيضاً عن نفس هذا المزيج من المؤثرات"[١٥].

فوجه الحاجة إذن إلى إنشاء أطلس فولكلور سعودى، هو تسجيل ورصد عناصر التراث الشعبى السعودى فى الوقت الحاضر من حيث توزيعها المكانى، حتى يمكن فيما بعد تتبع ما يطرأ عليها من تغير. ويمكن أن يكشف هذا عن مدى الثراء والتنوع فى عناصر التراث الشعبى، وتعدد المناطق الثقافية فى داخل المجتمع العربى السعودى. هذا بالإضافة إلى المساعدة فى الكشف عن المصادر الثقافية الخارجية التى تتأثر بها ثقافة هذا المجتمع.

وأما فيما يتعلق "بقدرة" المملكة العربية السعودية على إنجاز مشروع أطلس فولكلور سعودى، فإن هذا المشروع يعد من المشروعات الكبيرة التى يجب أن ترصد لها الدولة ميزانية مناسبة، وأن تشكل لها هيئة تنظيمية لإعداد المشروع تكون مسئولة عن وضع الخطة والإشراف على تنفيذ مراحلها المختلفة. والمملكة العربية السعودية لديها من المقومات ما يساعد على إنجاز هذا المشروع الوطنى المهم. فهناك غيرة عامة على التراث ورغبة صادقة فى جمعه وتسجيله والمحافظة عليه. وهناك سبع جامعات، وعدد من مراكز البحوث العلمية، تضم جميعها كثيراً من الخبرات العلمية المتخصصة على أعلى مستوى. ولا أحسب الدولة تبخل على مشروع وطنى كهذا بما يحتاج من ميزانية وإمكانيات مادية. فكم من مشروعات عملاقة أنجزت على الأرض السعودية، وكم من بلايين الريالات أنفقتها الدولة من أجل رفاهية المواطن السعودى وتنمية مجتمعه، والأدلة على ذلك واضحة وضوح الشمس. والأمر فيما أرى يحتاج إلى الاقتناع بفكرة المشروع، والتحمس له انطلاقاً من إدراك لأهميته العلمية والوطنية. وإذا وجد الاقتناع والتحمس مكاناً لهما فى نفس وفكر من بيده إصدار القرار، فعندئذ يمكن للحلم أن يصبح حقيقة.

٥- أن الباحث وهو يتعرض لموضوع أطلس الفولكلور السعودى كخطوة نحو إنشاء أطلس فولكلور عربى، على نحو ما ذكر من قبل، يراوده أمل فى أن يحظى هذا الموضوع – أى فكرة أطلس – بما يستحق من اهتمام يتناسب مع أهميته العلمية والوطنية والعربية، وذلك من جانب المهتمين بالتراث الشعبى فى عالمنا العربى، والمعنيين بجمعه ودراسته. فباستثناء الجهود التى تبذل فى مصر فى هذا المجال، تحت إشراف محمد

الجوهرى، يزعم كاتب هذه السطور – وعسى أن يجانبه الصواب فى ذلك – أن فكرة "أطلس الفولكلور" لا تجد اهتماماً فى كثير من البلدان العالم العربى. وقد يكون هذا راجعاً إلى قصور فى الإلمام بالفكرة أصلاً، أو قصور فى التحمس لها، أو إعطائها أولوية متأخرة على أساس أن هناك موضوعات وخطوات أجدر منها بالأولوية، مثل عملية جمع المادة الشعبية من الميدان وما يحيط بها من جوانب فنية، وما يكتنفها من صعوبات. لقد استرعى انتباه الباحث أن سلسلة الندوات التى نظمها "مركز التراث الشعبى لدول الخليج العربى" بالدوحة، للتخطيط لدراسة التراث الشعبى لمنطقة الخليج والجزيرة العربية – والتى عقدت فى نهاية عام ١٩٨٤ وبداية عام ١٩٨٥، وضمت صفوة المتخصصين فى مجالات التراث الشعبى فى عالمنا العربى – قد خلت من موضوع الأطلس، إذ لم يطرح هذا الموضوع فى أى من الندوات الأربع[١٦]. وفى يقين كاتب هذه السطور أن موضوع الأطلس كان ينبغى أن يدرج ضمن أعمال إحدى الندوتين الثالثة والرابعة. فالمقام مقام "تخطيط". والتخطيط يعنى استشراف المستقبل. والتصور المستقبلى لدراسة التراث الشعبى "لمنطقة الخليج والجزيرة العربية" يجب أن يأخذ فى الاعتبار البعد الجغرافى لتوزيع عناصر هذا التراث بدول المنطقة.

٦- أن مشروع الأطلس مشروع ضخم يفوق إمكانيات وقدرات أى باحث فرد أو جماعة أو مجموعة من الأفراد. ومن ثم فإن التجربة التى سوف يأتى عرضها هنا، إنما هى محاولة تدريبية قام بها كاتب هذه السطور على مدى خمس سنوات أمضاها بالمملكة العربية السعودية، عضواً بهيئة التدريس بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة. وكان قصده منها فى المحل الأول هو تدريب جيل من طلاب الجامعة، الذين يدرسون عليه مواد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، تدريبهم على دراسة التراث الشعبى دراسة علمية منظمة، تستند إلى رؤية منهجية تكاملية يقدمها علم الفولكلور، حيث يتناول عناصر التراث من نظرات أربع، هى: النظرة التاريخية، والنظرة الجغرافية، والنظرة السوسيولوجية (الاجتماعية)، والنظرة السيكولوجية (النفسية)[١٧]. والباحث إذ يبادر هذه المبادرة من جانبه، فإنه يغرس غرساً عسى أن يؤتى ثماراً فى المستقبل. ومن أطيب هذه الثمرات المرجوة، أن يتكون جيل من الشبان السعوديين الذين يجمعون بين الحماس والرغبة فى دراسة تراثهم الشعبى، وبين المنهج العلمى الصحيح الذى يتسلحون به ليتمكنوا من دراسته على نحو علمى سليم. بل أن هؤلاء الشبان يمكن أن يكونوا هم أنفسهم ممن يأخذون على عاتقهم بعد ذلك مهمة تدريب جيل جديد وتهيئته لمواصلة الاهتمام بعناصر التراث بالأسلوب العلمى.

وقد شجع الباحث على المضى فى هذه التجربة عدد من العوامل، منها: دوافعه الشخصية وتحمسه للدخول فيها، وتجاوب الطلاب وتحمسهم ورغبتهم فى المشاركة والتعاون، والمناخ العام الذى يبدى اهتماماً بالتراث الشعبى واحتفاء به، وتوافر العناصر

المهمة اللازمة لإنجاز العمل من الناحية المنهجية. إذ تحت أيدينا خطة أطلس الفولكلور المصرى نمضى على هداها، ودليل العمل الميدانى لدراسة المعتقدات الشعبية، وعادات دورة الحياة، وعادات الطعام وآداب المائدة. فالطريق إذن ممهد للبدء فى العمل.

وفضلاً عن ذلك كله، فإن خصائص الطلاب أنفسهم هى من أكثر العوامل إغراء بدخول التجربة. إذ أنهم من الطلاب المنتسبين (بعمادة شئون الانتساب)، وأنهم ينتمون إلى جميع أقاليم ومناطق المملكة العربية السعودية، حيث أن جامعة الملك عبدالعزيز – من خلال هذه العمادة – هى الجامعة الوحيدة من بين جامعات المملكة السبع التى تقبل طلاباً منتسبين. ويقضى نظام العمل بعمادة الانتساب أن يحضر الطلاب دورة دراسية إجبارية مدتها خمسة أسابيع فى كل سنة دراسية بمقر الجامعة فى مدينة جدة، على أن يعقد فى نهاية الدورة اختبار تحريرى فى كل مادة.ويشترط لدخول الاختبار النهائى أن يحضر الطالب الدورة الإجبارية وأن يجتاز الاختبار النصفى فى نهايتها. وعقب انتهاء الدورة والاختبارات يعود الطلاب إلى أماكن إقامتهم وأعمالهم ويتوزعون على مختلف الأقاليم والمناطق. وبعد مرور شهرين يعودون مرة أخرى للاختبار النهائى بمقر الجامعة. وبعد انتهاء الاختبارات النهائية يعودون إلى أماكنهم مرة أخرى. وبعد تمضية الإجازة الصيفية يبدأ عام دراسى جديد على نفس المنوال. أى أن الطلاب يتجمعون فى مواعيد محددة، ثم ينفضون وينتشرون على امتداد أرجاء المملكة، ثم بعد فترة محددة يتجمعون بمقر الجامعة مرة أخرى، وهكذا. إن التجمع والانتشار بهذا الشكل المنظم يعتبر من عوامل نجاح التجربة فيما يتعلق بجمع المادة الميدانية. وسوف نوضح هذه النقطة بالتفصيل فى موضع لاحق.

٧- أن العناصر التى يأتى توزيعها المكانى فى هذه التجربة على خريطة الأطلس، هى عناصر منتقاة أو مختارة من بين مادة غزيرة ومفصلة تم الحصول عليها بواسطة عملية جمع شاملة لعناصر التراث الشعبى من مختلف المناطق التى ينتمى إليها الطلاب، وذلك بواسطة دليل العمل الميدانى لجمع عناصر التراث الشعبى. وقد وقع الاختيار على هذه العناصر للاستشهاد بها كأمثلة لتوضيح المعنى. أما عن التفاصيل التى تشملها المادة الميدانية التى تراكمت على مدى خمس سنوات، فإنها تصلح كأساس لإنشاء أرشيف وطنى لعناصر التراث الشعبى السعودى. وهذه المادة مودعة بوحدة العلوم الاجتماعية بعمادة شئون الانتساب.

مراحل التجربة

والآن، وبعد هذه المقدمة الضرورية، نعرض لمراحل التجربة وهى: (أ) التمهيد. (ب) تعريف الطلاب بالدليل، وتطبيقه ميدانياً. (ج) تنظيم العمل. (د) خريطة الأطلس. (هـ) عينة الأماكن (و) تدوين البيانات على الخريطة. (ز) قراءة الخريطة ودلالاتها. (ح)

خاتمة.

أولاً: التمهيد

يمكن أن نطلق على هذه المرحلة "مرحلة التعبئة". فبعدت أن تولدت الرغبة لدى الباحث فى إجراء تجربة الأطلس وتدريب الطلاب من خلالها، أخذ حماسه نحوها يتعاظم كلما التقى بطلابه أثناء المحاضرات، وخارجها. وكانت البداية فى النصف الأول من عام ١٩٨٦، حيث كانت أقرب دورة يشارك بالتدريس فيها بعد التحاقه "بوحدة العلوم الاجتماعية" بعمادة الانتساب. وكانت المحاضرات والمناقشات تدور حول موضوعات تدخل فى مجال الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع العائلى، والتغير الاجتماعى، وعلم الاجتماع البدوى. ومن هذه الموضوعات ما يتناول مفهوم الثقافة، ومكوناتها المادية وغير المادية، والثقافات الفرعية، والمناطق الثقافية، والتغير الثقافى... إلخ. ومنها ما يتناول موضوعات الأسرة، والزواج، ودورة الحياة. هذا فضلاً عن التغير الاجتماعى، وعوامله الداخلية والخارجية، ونسبيته... إلخ. وكان تناول هذه الموضوعات جميعاً يتم على نحو يبرز ما بينها من ترابط وتداخل. كما يربط بينها وبين علم الفولكلور. فعندما يكون موضوع المحاضرة والنقاش – مثلاً – هو "مفهوم الثقافة"، تنعطف بنا المناقشة إلى علم الفولكلور، من حيث أنه يدرس الإنسان "ككائن ثقافى"، وأنه علم يختص بدراسة الثقافة الشعبية أو التقليدية. وعند تناول مكونات الثقافة، فإن الحديث يمتد بنا إلى الميادين الأربعة للدراسة فى علم الفولكلور، وقد سبق أن ذكرنا هذه الميادين الأربعة من قبل هذا مع الإشارة إلى التقسيمات الفرعية فى داخل كل ميدان منها كأمثلة. وعندما يدور النقاش حول المناطق الثقافية، أثناء تناولنا لبعض المفاهيم، كالتنوع الثقافى، ونسبية الثقافة، والثقافات الفرعية، فإننا لا نلبث أن نشرع فى الحديث عن الاتجاه الجغرافى وأطلس الفولكلور، والاتجاه الاجتماعى فى دراسة التراث الشعبى. وعندما يكون الحديث والنقاش عن موضوع الزواج، فإننا نجد أنفسنا نتحدث فى عادات دورة الحياة، مع التفصيل فى الجزء الخاص بالزواج. وإذا كان مجال التناول هو التغير الاجتماعى، فإن الحديث يمتد بنا إلى الاتجاه التاريخى فى علم الفولكلور، مع الاستشهاد بأمثلة مما يدخل فى نطاق الموضوعات السابقة جميعاً... وهكذا.

ولقد كان الباحث حريصاً على أن ينمى فى أذهان الطلاب القدرة على رؤية عناصر التراث الشعبى فى أبعادها الثلاثة: التاريخى، والجغرافى، والاجتماعى. أى جعلهم يدركون مدى التداخل والترابط بين هذه الأبعاد عند تناول عناصر التراث الشعبى بالدراسة. بمعنى، كيف يمكن لنا – مثلاً – أن نتتبع التغير الذى طرأ على عادات الزواج، بين الفلاحين فى المناطق الريفية على امتداد المملكة. وكذا بين البدو فى المناطق البدوية. وكذا بين الحضريين أبناء المدن. وإذا قارنا بين الفلاحين، أو البدو، وبين الحضريين فى

مختلف أقاليم ومناطق المملكة، من حيث التغيرات التى طرأت على عادات الزواج، فهل يمكن أن نجد بينهم فروقاً فى هذا المجال؟ وهل يحدث التغير بمعدل أسرع فى بعض الأماكن بينما يكون بطيئاً فى أماكن أخرى؟ وكيف نفسر هذا الاختلاف؟... إلخ.

لقد حرص الباحث على أن يجعل من علم الفولكلور محوراً تدور حوله الموضوعات المختلفة. وعلى هذا الأساس تحدت العلاقة بينه وبين طلابه. وكانت هذه خطوة ناجحة تماماً. فقد أبدى الطلاب تجاوباً كبيراً ورغبة فى الاستزادة من المعارف والخبرات المتصلة بدراسة التراث الشعبى. وبلغ الحماس بهم حداً جعل الكثيرين منهم يبادرون، بدوافع شخصية محضة، إلى تزويد الباحث بملاحظاتهم وخبراتهم فى مجال الكثير من موضوعات التراث الشعبى. وتعاظم الحماس من جانب الباحث والطلاب وكان حرص الآخرين على الانتظام فى حضور المحاضرات والمشاركة فى المناقشات لافتاً للنظر، حتى أن نسبة الحضور كانت تصل فى أغلب الأحيان إلى مائة فى المائة. وقد اتفق الجميع على أن هذا أمر نادر الحدوث. وأكد أغلب الطلاب أن إقبالهم وتحمسهم يرجعان إلى عوامل منها: فهمهم واقتناعهم بأهمية دراسة التراث الشعبى وخاصة فى تلك الظروف التى يمر بها المجتمع السعودى، ورغبتهم فى دراسة هذا التراث، ورغبتهم فى تعلم المنهج العلمى الذى يعينهم على ذلك.

وعندما اطمأن الباحث إلى نجاح تلك الخطوة المهمة، شرع فى إعداد خطة التجربة، كما حرص على أن يشرك الطلاب فى تنفيذها خطوة بخطوة. ومن ثم فقد شرح لهم فكرة الأطلس شرحاً مستفيضاً، يتضمن التعريف به، ومراحل إعداده، مع إعطاء عناية خاصة لعملية جمع المادة الميدانية بواسطة استخدام الدليل، وأهمية الدور الذى يقوم به القائمون بجمع المادة. هذا بالإضافة إلى تحديد الخريطة وعينة الوحدات العمرانية... إلخ.

وبطبيعة الحال، فإن الباحث كان حريصاً على أن يزود هؤلاء الطلاب بالمعارف والخبرات المتصلة بالعمل الميدانى، بما فى ذلك كيفية استخدام الدليل، وضرورة التقيد بأرقام الأسئلة، وعدم التدخل فى تفسير البيانات التى يحصلون عليها من الإخباريين، وتضمين هذه الاجتهادات الشخصية تقارير خاصة مستقلة. هذا فضلاً عن تبصيرهم بالمشكلات التى يمكن أن تصادفهم فى الميدان، وكيفية تجنبها، أو التغلب عليها فى حالة حدوثها... إلخ[١٨] هذا بالإضافة إلى تبصيرهم بالخصائص والسمات التى يجب أن يتميز بها "الجامع الميدانى"، من حيث تعامله مع الإخباريين، وكيفية تدوين المعلومات... إلخ. ومما ساعد على تنفيذ عملية التدريب هذه أن الطلاب يدرسون مادة "مناهج البحث العلمى" كمادة إجبارية ضمن متطلبات التخرج. وأن الباحث كان يركز فيها على أصول

الدراسة الميدانية للتراث الشعبى، ودليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى[١٩].

وكان من الضرورى لوضع الخطة أن يتوفر الباحث على بيانات عن الطلاب أنفسهم، من حيث انتماءاتهم المكانية، تشمل محل الميلاد والنشأة، ومحل الإقامة الحالى، ومكان السكن، ومكان العمل، والأماكن الأخرى التى أقام فيها من قبل لفترات طويلة نسبياً – داخل المملكة – بحيث لا تقل عن سنتين. هذا فضلاً عن بيانات شخصية تشمل السن، والحالة الزواجية، ونمط الأسرة، والمهنة[٢٠]، وجهة العمل، ومدة الخبرة، والتدرج فى الوظائف... إلخ. وقد أعد الباحث سجلاً يضم بطاقة خاصة بكل طالب تتضمن هذه البيانات. وعلى مدار السنوات الخمس التى استغرقتها التجربة تراكمت البيانات والبطاقات بالسجل. ويكفى أن نوضح هنا أن هذه الأعداد من الطلاب قد غطت معظم أقاليم المملكة تقريباً. غير أن هذه التغطية غير متوازنة بطبيعة الحال لأنها محكومة بالصدفة وحدها. ويتضح ذلك من الجدول رقم (٢)[٢١].

ويلاحظ انخفاض أعداد الطلاب فى عامى ٨٩ و١٩٩٠، ويرجع هذا إلى تعديل نظام الانتساب، الذى اقتضى وقف قبول الطلاب الجدد بالعمادة تمهيداً لإلغائها كعمادة مستقلة، وضم الطلاب الجدد إلى الأقسام المناظرة بكليتى الآداب والعلوم الإنسانية، والاقتصاد والإدارة.

جدول رقم (٢)

توزيع جامعى البيانات (الطلاب) وفقاً لانتماءاتهم المكانية خلال فترة التجربة (١٩٨٦-١٩٩٠)

السنة / الإقليم	١٩٨٦	١٩٨٧	١٩٨٨	١٩٨٩	١٩٩٠	المجموع
١-المنطقة الشمالية	١٢	١٩	١٠	٥	٥	٥١
٢-الجوف	٧	١١	٨	٢	١	٢٩
٣-القريات	١٠	٩	١١	٧	-	٣٧
٤-المنطقة الشرقية	٤٨	٥٢	٦١	٣٢	١٩	٢٠٣

٥-حائل	٩	٥	٩	٨	-	٣١
٦-تبوك	١١	١٣	١٥	١١	٩	٥٩
٧-القصيم	١٤	٢٦	٢٥	١٣	١	٨٢
٨-المدينة المنورة	٢١	٢٩	٣٢	١٩	١٢	١١٣
٩-الرياض	٣٨	٣١	٤٠	١٢	١٣	١٣٤
١٠-مكة المكرمة	٦٥	٥١	٧٠	٣٣	١٥	٢٣٤
١١-عسير	٧	٩	٢٢	١٦	١٧	٧١
١٢-الباحة	٢٥	٢٨	٣٥	١٩	١٥	١٢٢
١٣-نجران	٦	١١	٨	-	٣	٢٨
١٤-جيزان	٣	٨	١١	١	-	٢٣
الإجمالى	٢٧٩	٣٠٢	٣٥٧	١٦٩	١١٠	١٢١٧

* * *

ثانياً: التعريف بالدليل، وتطبيقه ميدانياً

عندما لاحظ الباحث أن كثيراً من الطلاب يبادرون بدوافع شخصية محضة، كما ذكرنا قبل قليل، إلى تقديم بعض ملاحظاتهم وخبراتهم فى مجال التراث الشعبى، انتقل إلى الخطوة التالية فى التجربة، وهى تعريفهم بالدليل تعريفاً وثيقاً. فالدليل له أهميته لأنه يكفل تحقيق الانضباط والتوحيد بين الطلاب فى جمع المادة. أى أنه يضبط عملية الجمع ويقننها. وكان على الباحث أن يختار بديلاً من البدائل التالية فيما يتعلق بالدليل المستخدم فى هذه التجربة:

١-دليل دراسة المعتقدات الشعبية[٢٢].

٢-دليل عادات دورة الحياة (الميلاد – الزواج – الوفاة) كاملاً[٢٣].

٣-اختيار حلقة واحدة من حلقات دورة الحياة الثلاث.

٤-دليل عادات الطعام وآداب المائدة[٢٤].

٥-اختيار بضعة أسئلة لأغراض تجربة الأطلس.

وإذا استقر رأيه على استخدام الدليل فى عملية جمع شامل، فهل يقسم أجزاء الدليل على مجموعات من الطلاب، بحيث لا يكون العبء كبيراً على الطالب إذا طبق الدليل كله دفعة واحدة.

وبعد تفكير، رأى الباحث أن يركز عملية الجمع فى جزء من الدليل فقط، بحيث يطبق بواسطة جميع الطلاب، وفى مختلف الأماكن. ثم ننتقل إلى الجزء التالى من الدليل لتطبيقه بنفس الطريقة. ومن شأن هذا الأسلوب أن يضمن قدراً من الضبط والإحكام فى الحصول على المادة من نطاق جغرافى متسع، بحيث يمكن استخدام هذه المادة استخداماً أطلسياً بتوزيعها – أو انتقاء عناصر منها لتوزيعها – على خرائط. أما تقسيم أجزاء الدليل على مجموعات من الطلاب، فإنه لا يخدم فكرة الأطلس، لأن الموضوعات هنا ستكون غير متجانسة بالنسبة للأماكن. أى أنه لا يمكن المقارنة فيما بينها وإبراز التنوع والاختلاف فيها إلا فى حدود الأماكن التى جمعت منها فقط. ومن المميزات التى رجحت فكرة استخدام الدليل على مراحل، بالإضافة إلى ما سبق، أن المادة الميدانية التى تجمع بهذا الأسلوب يمكن أن توظف لخدمة أرشيف وطنى للتراث الشعبى، حيث أنها تغطى مختلف الأقاليم والمناطق تقريباً.

وبناء على ذلك، فقد تم التدرج فى استخدام الدليل على النحو التالى:

١-الحلقة الخاصة بعادات الزواج (الأسئلة من ٢٤٣ إلى ٤٤٤) تم تطبيقها فى عام ١٩٨٦,

٢-الحلقة الخاصة بعادات الميلاد (الأسئلة من ١ إلى ٢٣٣) تم تطبيقها فى عام ١٩٨٧,

٣-الجزء الخاص بالطب الشعبى فى دليل دراسة المعتقدات تم تطبيقه فى عام ١٩٨٨,

٤-دليل عادات الطعام وآداب المائدة تم تطبيقه فى عامى ١٩٨٩ و١٩٩٠.

وجدير بالذكر، أن كل جزء من أجزاء الدليل، على النحو المبين، كان يمر بعملية تمحيص وقراءة دقيقة لكل سؤال، وشرح لمعانى بعض الألفاظ التى لا تكون معروفة أو مألوفة، واستبعاد لبعض الأسئلة التى لا تناسب الوسط الاجتماعى الثقافى السعودى، وإضافة ما يمكن إضافته من أسئلة تتصل بتفاصيل أو ممارسات لها وجود ولم يشملها الدليل. أى أن كل جزء كان يمر بعملية تقنين قبل استخدامه. وكان الباحث يفرد لهذه العملية مزيداً من الوقت فى لقاءات تجمع بينه وبين الطلاب خارج قاعات الدرس. ونظراً لما لهذه الخطوة من أهمية بالنسبة لتطوير الأدلة (جمع دليل) لكى تلائم مختلف البيئات فى العالم العربى، فإن الباحث سيقدم تفاصيل عملية التقنين هذه فى تقرير مستقل، فى وقت لاحق.

* * *

ثالثاً: تنظيم العمل

كانت عملية تجمع الطلاب وانتشارهم فى مواعيد محددة وملزمة – تفرضها نظم

الدراسة والامتحانات – عاملاً هاماً من عوامل ضبط هذه التجربة وتنظيم العمل فيها. وقد جرى تنظيم العمل على أساس تعظيم الإفادة من هذه الميزة. فكان العمل ينجز على النحو التالى:

١-التمهيد وتهيئة الطلاب للمشاركة، واستعراض الجزء الذى سيطبق من الدليل:

كانت هذه المرحلة تتم خلال فترة الأسابيع الخمسة التى يتجمع فيها الطلاب بانتظام فى الدورة الدراسية. وكانت هناك لقاءات يومية مكثفة تجمع بين الباحث والطلاب سواء فى قاعات المحاضرات أو خارجها بالمكتب. وكانت هذه اللقاءات تكرس للتدريب على العمل الميدانى، وشرح أسئلة الدليل، والاتفاق على أسلوب موحد للتطبيق. كما كانت تهدف إلى تنمية وعى الطلاب باختلاف عناصر الثقافة فى ضوء البعد المكانى. وقد تم توظيف بعض الدراسات السابقة التى أجريت على مناطق مختلفة بالمملكة، وتتضمن صوراً فوتوغرافية لعناصر معينة، وذلك لخدمة هذا الهدف التدريبى والمنهجى المهم.

فأما من **الناحية التدريبية**، وتهيئة الطلاب للمشاركة بكفاءة، فقد حرص الباحث على أن يجعل الطلاب يرون بأنفسهم صوراً مختلفة لنفس العنصر الثقافى الواحد. بحيث يكون الاختلاف فيها راجعاً إلى اختلاف الأماكن والمناطق. ويبدو هذا الاختلاف إما فى المادة التى يصنع منها هذا العنصر، أو فى أسلوب استخدامه على نحو ما يبدو فى كثير من الأدوات والمشغولات. ويمكن أن يفيد الطلاب الجامعون من رؤيتهم هذه الصور ذات المواصفات الفنية الدقيقة، بحيث يتزودون منها بمعرفة تفيدهم فيما لو أرادوا استخدام أسلوب التصوير الفوتوغرافى أثناء جمعهم للمادة الميدانية. إذ أنهم يكتسبون مهارة الملاحظة، والقدرة على إدراك وتمييز التفاصيل والجزئيات الدقيقة التى تعبر عنها الصور، ومن ثم إدراك وتمييز الاختلافات فى هذا العنصر الثقافى على ضوء البعد المكانى.

وأما من **الناحية المنهجية**، فإن هذه الصور بمثابة همزة للوصل بين الواقع الحى المعاش وبين العلم على المستوى النظرى والتطبيقى. فما يراه الطالب أمامه من الصور، إنما هى عناصر مستمدة من الواقع، سجلها باحثون سابقون. وعندما ينزل بنفسه ليدرس هذا الواقع، فإنه سيجد العناصر نفسها موجودة بنفس مواصفاتها التى رآها فى الصور. وعندئذ تأتى شهادة الطلاب محكاً واقعياً لصدق هذه الصور، ودليلاً على موضوعيتها.

وقد يلاحظ الطالب أن هذه العناصر الموجودة فى الواقع فى تغيرت، أى اتخذت شكلاً مختلفاً عن ذلك الذى رآه فى الصور. وعندئذ يكون الطالب قد وقف بنفسه على بعض ملامح التغير التى تطرأ على عناصر الثقافة، فى نفس المكان، فى ضوء البعد الزمنى. وذلك من خلال المقارنة بين ما رآه فى الصور، وما شاهده فى الواقع بنفسه.

٢-التطبيق الميدانى لأسئلة الجزء المختار من الدليل:

كانت هذه المرحلة تتم فى الفترة ما بين انتهاء الدورة واختباراتها وبين موعد الاختبارات النهائية. وهى تتراوح فى العادة ما بين شهرين وشهرين ونصف. على أن الاتصال خلال هذه الفترة بين الباحث والطلاب لا ينقطع. فهناك لقاءات مستمرة بينه وبين الطلاب المقيمين فى مدينة جدة والمناطق القريبة، حيث يتردد كثير منهم على العمادة للاستفسار عن بعض الأمور الخاصة بهم، ومقابلة أعضاء هيئة التدريس لاستيضاح بعض النقاط. كما كان الاتصال الهاتفى مستمراً بينه وبين الطلاب المقيمين فى الأقاليم البعيدة للرد على أى استفسارات.

٣-تلقى المادة المجموعة، ومراجعتها، وتقويمها:

وكانت هذه المرحلة تتم خلال فترة الاختبارات النهائية، التى تستغرق أسبوعين. وكان الباحث يكثف خلالها جهده بحيث يتمكن من قراءتها والوقوف على أوجه النقص فيها، وكذا للوقوف على الطلاب المتميزين، الذين يمكن الاستشهاد بعملهم كنماذج ممتازة يستفيد منها زملاؤهم، وفى الوقت نفسه تكريماً لهم. وعقب انتهاء الاختبارات، يعقد لقاء يحضره الجميع ويتم فيه ما يلى:

(أ) تلقى ملاحظات الطلاب، وتقييمهم لخبراتهم الميدانية، وما صادفهم من صعوبات، وكيفية التغلب عليها، ومقترحاتهم لتعديل الدليل.

(ب) الإشادة بالنماذج الممتازة مع بيان أوجه التميز.

(ج) إبداء الملاحظات حول أوجه النقص، مع بيان كيفية استكمال النواقص.

(د) جعل الطلاب يدركون بأنفسهم مدى التنوع بين الأقاليم فى عنصر بعينه من العناصر. وعلى سبيل المثال، **مراسم وحفل الزفاف** تستغرق ليلة واحدة فى بعض الأماكن (وهى المدن فى الغالب، حيث تتم هذه المراسم بأحد قصور الأفراح)، بينما تستغرق ثلاث ليال فى أماكن أخرى (وهى المناطق البدوية، وبعض القرى بالمناطق الريفية، حيث لا توجد قصور أفراح).

وكان ذلك يتم – بعد توزيع التقارير على الطلاب مرة أخرى – بأن يقرأ أحد الطلاب ما جمعه من إجابة على السؤال (رقم كذا)، بينما يتابعه الجميع وهم يقارنون هذه الإجابة على ما لديهم من إجابات على هذا السؤال نفسه.

(هـ) التأكد من مراعاة الطلاب للبعد التاريخى فى جمع المادة، بحيث يتبين لنا حركة عناصر التراث الشعبى وتغيرها عبر الزمن. وكذا التأكد من حسن إدراكهم للبعد الاجتماعى. مع الاستشهاد أمامهم بأحد النماذج الممتازة لتوضيح ذلك. فعلى سبيل المثال،

عادة "حق النقول"، كانت موجودة ومنتشرة على نطاق واسع بين الناس جميعاً، فى المنطقة الشرقية، منذ خمسين عاماً. ولكنها اختفت فى الوقت الحاضر، أو يندر وجودها إلا فى قليل من التجمعات البدوية.

(و) التأكد من كفاية المادة المتصلة بالتعريف بالمكان الذى جمعت فيه المادة، والتى يوردها الطالب فى صدر التقرير، وتشمل: اسم المكان (قرية، مدينة، حى..)، وتبعيته الإدارية، والطرق المؤدية إليه، ونبذة تاريخية عنه، والخدمات الموجودة به فى مجال التعليم، والصحة، والاتصالات... إلخ، وأهم الأنشطة الاقتصادية السائدة، والصناعات والحرف اليدوية التى يتميز بها... إلخ. وكذا بطاقات الإخباريين.

٤-وتبقى التقارير مع الطلاب لاستكمال المادة خلال فترة الاجازة الصيفية، على أن يتسلمها منهم الباحث فى صورتها النهائية مع بداية العام الدراسى الجديد... وهكذا. وفى العام الجديد يتكرر نفس الجهد مع الجزء التالى من الدليل.

وجدير بالذكر، أن الباحث قد ركز فى هذه التجربة على طلاب المستوى الثانى، أى الذين سوف يمضون ما بين ثلاث وأربع سنوات بالعمادة لإكمال متطلبات التخرج. ومن ثم فإن أغلبهم قد شارك فى تطبيق مختلف أجزاء الدليل، وفى نفس الأماكن بعينها.

رابعاً: خريطة الأطلس

يتوقف نجاح إعداد الأطلس على وجود خريطة ذات مقياس رسم مناسب يسمح بتدوين الرموز عليها بوضوح، وبشكل متوازن. وقد أشرنا فى موضع سابق إلى أن هيئة مشروع أطلس الفولكلور المصرى قد وقع اختيارها على خريطة لمصر بمقياس رسم (١ : ٨٠٠,٠٠٠)، مستبعدة خرائط أخرى بمقاييس رسم تزيد عن ذلك أو تقل. وإذا كنا نأمل فى أن يعرف أطلس الفولكلور العربى الكبير طريقه إلى حيز الوجود، فإن الخريطة التى نرشحها هنا، بالنسبة للأطلس السعودى، يجب أن تكون بنفس مقياس رسم الخريطة المصرية. فتوحيد مقياس الرسم على مستوى العالم العربى يخدم المشروع الكبير.

وأما بالنسبة للخريطة المستخدمة فى تجربتنا هذه، فقد اعتمدنا على الخريطة الجغرافية للمملكة العربية السعودية، الصادرة فى عام ١٤٠٤هـ، بمقياس رسم (١ : ٢،٢٢٥،٠٠٠) لأغراض التدريب، حيث لم يتوفر لدينا سوى هذه الخريطة. ونحن على وعى تام بأنها لا تصلح للاستخدام الأطلسى بسبب استحالة تحديد الأماكن المدروسة عليها، وصغر حجم الأقاليم، مما سيترتب عليه تداخل شديد بين الأماكن عند تدوين الرموز. ولهذه الأسباب نفسا استبعدت الخرائط ذات مقياس الرسم الكبير (١ : ٢،٠٠٠،٠٠٠، ١ : ١،٢٥٠،٠٠٠) من المشروع المصرى.

وأما بالنسبة للخريطة التى سنوردها هنا لكى نضرب بها مثلاً يوضح المعنى، فإنها

خريطة إيضاحية (كروكى)، نقلناها عن "وين ايستب"، حيث أوردها فى صدر كتابه الذى يتضمن دراسة عن البدو فى المملكة العربية السعودية، وقد أورد هذه الخريطة للملكة موزعاً عليها أماكن تركز القبائل العربية[٢٥].

خامساً: عينة الأماكن

الأصل فى اختيار عينة الأماكن أنها تتحدد وفقاً لمنطق معين، بحيث تأتى ممثلة للأنماط العمرانية المختلفة على امتداد المعمور السعودى. بحيث تشمل النمط الحضرى، والنمط الصناعى، والنمط الريفى، والنمط البدوى... إلخ. هذا بالإضافة إلى التباينات والفروق التى تميز الوحدات العمرانية فى داخل كل نمط. أى اختلافها بعضها عن بعض فى عدد من الخصائص، كالحجم وعدد السكان، وكثافتهم، ومستوى الخدمات، وانتشار التعليم، والأنشطة الاقتصادية السائدة ...إلخ. وغنى عن البيان أن استخراج عينة بهذه المواصفات لابد أن يتم بناء على قاعدة ضخمة من المعلومات والبيانات الإحصائية، التى تبرز ملامح الوحدات العمرانية على كافة المستويات. ويمكن إذا توافرت هذه القاعدة من البيانات أن تتم عملية "تنميط" للوحدات العمرانية على مختلف المستويات. ومن شأن هذا – فيما لو حدث – أن يساعد على اختيار عينة ممثلة بقدر الإمكان. إذ أن عملية التنميط، أو تحديد الأنماط، إنما تتم بناء على محكات أو معايير لتنظيم الاختلافات بين الوحدات، واختزال هذه الاختلافات أو حصرها فى عدد من الفئات. ومن ثم يمكن اختبار عينة ممثلة بناء على ذلك. وهذا هو الأساس الذى قامت عليه عملية اختيار عينة الأطلس المصرى. فقد أفادت الهيئة القائمة على المشروع، من بحث تنميط القرى، الذى أجرته وحدة بحوث الريف بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

وجدير بالذكر، أن اختيار عينة على هذا المستوى الكبير، إنما هو أمر يفوق قدرات وإمكانيات باحث فرد. ويجب أن تضطلع هيئة علمية بالقيام عليه. وعلى هذا، فإن العينة المكانية التى سيأتى بيانها هنا، قد قام الباحث باستخراجها، مستعيناً فى ذلك بملاحق الخريطة الجغرافية للمملكة العربية السعودية، الصادرة فى عام ١٤٠٤هـ. وتشمل هذه الملاحق:

١-تقسيم المملكة إلى (١٤) إقليماً، ومساحة كل منها، وعدد سكانه، والكثافة السكانية به. وقد أوردنا هذا التقسيم (جدول رقم ١).

٢-بيان الإمارات التى ينقسم إليها كل إقليم من الأقاليم الأربعة عشرة، مع بيان مساحة كل إمارة، وعدد سكانها، وكثافتهم السكانية أيضاً.

والذى نود أن نلفت النظر إليه، هو أن كل إمارة، تتبعها مجموعة من القرى التى تتفاوت فيما بينها من حيث الحجم والخصائص. وهذا المستوى (أى التوابع) لم تتوفر عنه

بيانات تحت يد الباحث. كما أنه يستحيل ظهوره على خريطة مقياس رسم كبير.

وفى حدود البيانات المتاحة، تم اختيار عينة من الإمارات الموجودة بجميع الأقاليم مع مراعاة ما يلى:

(أ) تمثيل المستويات المختلفة فى المساحة، وعدد السكان، والكثافة.

(ب) تحقيق التوازن، أو عدالة توزيع الأماكن على الخريطة.

كما يود الباحث أن ينوه إلى أن كثيراً من مقار الإمارات التى يرد ذكرها هنا، هى قرى كبيرة نسبياً (مثل قرى مقار الوحدات المحلية فى ريف مصر). وعلى ذلك، فإن العينة المختارة تشمل المستويات العمرانية التالية: مدن كبرى، ومراكز حضرية، وقرى كبرى. ومن المؤشرات الدالة على ذلك، عدد السكان، والكثافة. فثمة علاقة إيجابية طردية بين هذين المتغيرين وبين الاتجاه نحو التحضر.

وأما عن الوحدات العمرانية المختارة، فيوضحها الجدول التالى:

جدول رقم (٣)

يوضح بياناً بالوحدات العمرانية المختارة للعينة

الإقليم/الإمارة	المساحه بالكيلو متر	عدد السكان(*)	الكثافه
ا-المنطقه الشماليه	١٢٠٧٤٤	١٤٧٥٩٢	١,٠٥
١-طريف	٢٢٩٦٢	١٣٢٩٥	٠,٨٥
٢-عرعر	١١٠٩٤	٣٣٣٥٤	٣,٠١
٣-رفحا	١٠٨٣٦	١١٦٠٧١	١,٤٨
ساموده	٢٣٢٢	٥٣٣١	٢,٣٠
ب-الجوف	٦٤٧٦٥٨	٦٦٧٣٨	١,٠٣
٥-السويحطيه	٢٥٨٠	٦٤٦١	٢,٥٠
٦-ميفوع	٢٠٦٤	١٥٣٩	٠,٧٤
٧-دومه الجندل	٢٥٨٠	١٢٤٨٥	٤,٨٤
٨-السفانيه	٤٣٨٦	١٨١٧	٠,٤١
ج-القريات	٤٩٩٩٤	٣١٤٠٤	٠,٦٢
٩-القريات	٥١٦	١٤٥٨١	٢٨,٢٥
١٠-حاله عمار	٨٧٧٢	٢٥٠٤	٠,٢٨
د-المنطقه الشرقيه	٧٢٦٠٥٩	٧٦٢٠٣٧	٠,٩٧
١١-قريه	١٠٣٢	١٠٩٣٩	١٠,٥٩
١٢-الدمام	٣٣٨	١٢٥٣٣٥	٢٧٠,٨١
١٣-بقيق	٤٩٠٢	٢٤٧٩٦	٥,٠٥
١٤-العضيليه	٤٣٨٦	٢٨٢٢	٠,٦٤
١٥-الاحساء	٩٠٣٠	٢٤٤٣٠٧	٢٧,٠٥

(*) يشمل سكان مقر الإمارة والتوابع.

١٦-سلوى	١٢٢٨٤	٨٢٦٢	٠,٦٦
هـ-حائل	١١٨٣٢٢	٢٥٩٩٢٩	٢,١٩
١٧-فباء	٣٠٩٦	١٦٨١٨	٥,٤٣
١٨-حائل	٤٩٠٢	٥٩٦٧٦	١٢,١٧
١٩-سميره	٤١٢٨	١٠٨٥٨	٢,٦٢
٢٠-الحايط	٩٢٨٨	١٠٨٣٢	١,١٦
و-تبوك	٩٥٢٠٢	١٩٣٥٦٣	٢,٠٣
٢١-البدع	٢٨٣٨	٣٤٦٣	١,٢٢
٢٢-تبوك	٢٣٢٢	٧٤٨٢٥	٣٢,٠٢
٢٣-تيماء	٢٤٧٦٨	١٥٧٤٠	٠,٦٣
٢٤-الوجه	٩٠٣٠	٢٠٠٢٧	٢,٢١
ز-القصيم	٥٣٩٢٢	٣٢٤٥٣	٦,٠٢
٢٥-عنيزه	٩٨٧	٤٢٣٣٧	٤٢,٨٩
٢٦-الرس	٧١٨٨	٣٩٧٤٤	٤,١٣
٢٧-البطين	٥٣٩٢	١٠٨١٥	٢,٠٠
٢٨-عقله الصقور	٨٤٥٤	١٩١٣١	٢,٢٦
ح-المدينه المنورة	١٤٠٨٦٨	٥١٦٦٣٦	٣,٦٧
٢٩-ينبع	١٦٨٦٦	٦٨٩٥٢	٣,٤٧
٣٠-المدينه المنورة	١٥٤٨	١٩٨٠٥٥	١٢٧,٩٤
٣١-المهد	٢٥٥٤٢	٣٥٧٨٥	١,٤٠
ط-الرياض	٣٥٤٤٥٢	١٣٥٩١٤٥	٣,٥٥
٣٢-الزلفى	٥٤١٨	٢١٩٨٤	٤,٠٥
٣٣-المجمعه	٢٣٧٣٦	٤٤٥٢٠	١,٨٧
٣٤-الرياض	٦٩٦٦	٦٦٥٥٠٤	٩٥,٥٤
٣٥-الخرج	١٨٠٦٨	٧٣٨٣٠	٤,٠٨
٣٦-وادى الدواسر	٤٧٧٣٠	٣٤٧٧٥	٠,٧٢
ى-مكه المكرمه	١٣٥٧٠٨	١٣٨٧٨٦١	١٠,٢٢
٣٧-رابغ	٧٩٩٨	٣١١٣٨	٣,٨٩
٣٨-المويه	٩٨٠٤	١٢٥٨٩	١,٢٧
٣٩-مكه المكرمة	٧٤٨٢	٢٩٤٨٩	٣,٩٤
٤٠-الجموم	٢٠٩٦	٢٤٢٧٥	٧,٨٤
٤١-جدة	٥١٦٠	٥٦٨٠٤٦	١١٠,٠٨
ك-عسير	٧٨٤٣٢	٦٧٨٦٧٣	٨,٥٠
٤٢-تثليث	١٧,٢٨	٣٢٩١١	١,٤٠
٤٣-بيشه	١٩٠٩٢	١٣٤٧٤٧	٧,٠٦
٤٤-المضه	٣٠٩٦	١١٠٠٩	٣,٥٦
٤٥-النماص	١٢٩٠	٢٤١٩٦	١٨,٧٦
٤٦-	٧٤٨٢	٦٦٤٥	٠,٨٩
٤٧-ابها	٢٠٦٤	٦١٣٢٨	٢٩,٧١
ل-الباحه	١٠٦٩٠	١٨٥٩٦١	١٧,٣٩
٤٨-الباحه	٢٥٨	٣٢١٠٠	١٢٤,٤١
٤٩-المخواه	٧٧٤	١٢٥٤٨	١٦,٢١
٥٠-غامد والزناد	٢٥٨	٦٨٧٥	٢٦,٦٤
٥١-العقيق	٢٥٨٠	١٦٧٨٧	٦,٥٠
م-نجران	١٣٩٨٥٨	١٤٧٩٧٥	١,٠٥
٥٢-الحسينيه	٢٠٦٤	٦٤٤٧	٣,١٢
٥٣-نجران	٢٠٩	٤٧٥٠١	٢٢٧,٠٢
٥٤-الاخدود	١١٠	٥١١٨	٤٦,٥٣
ن-جيزان	١٥٤٥٧	٤٠٨٣٣٤	٢٦,٤١
٥٥-الدحمه	١٢٩٠	٢٢٤٧	١,٧٤
٥٦-فرسان(*)	٩٠٣	٣٣٥٠	٣,٧٠
٥٧-جيزان	١٢٩	٣٢٧٩٢	٣٥٤,٢٠
٥٨-صبيا	١٣٠٦	٦١٢٩٢	٤٦,٩٣

(*) جزيرة بالبحر الأحمر مأهولة بالسكان، وبها من المرافق والخدمات والمناظر الطبيعية الجميلة ما يجعلها مصدر جذب للسياحة الداخلية، حيث يذهب إلى التنزه بها كثير من أبناء المملكة، من مختلف الأقاليم والمناطق.

سادساً: تدوين البيانات على الخريطة

الآن، وبعد هذا الجهد المضنى، الذى أنفق فى المراحل السابقة، فقد حان قطاف هذه التجربة. إذ أن المادة الميدانية المجموعة، حينما تكون جاهزة للتوزيع على الخرائط المعدة لهذا الغرض، وتبدأ عملية تدوين الرموز فى أماكنها على الخريطة فعلاً فإننا نكون بهذا قد بدأنا مرحلة جنى الثمار. والثمرة المرجوة هى أن نجد بين أيدينا خريطة – أو عدداً من الخرائط – الخاصة بتوزيع عنصر من عناصر التراث الشعبى على الأماكن المختلفة، وفقاً للنطاق الجغرافى الذى تمثله الخريطة، والأماكن المحددة التى تشملها. أى أننا نكون قد بدأنا مرحلة إخراج الأطلس إلى حيز الوجود الفعلى. فالخريطة بلا رموز وعناصر مدونة عليها، إنما هى خريطة صماء لا حياة فيها ولا معنى لها. ولكنها تكتسب حياتها ومعناها عندما تدون عليها الرموز الدالة على توزيع العنصر أو العناصر الشعبية المدروسة.

وثمة عدد من النقاط التى يتعين إبرازها فى هذا المقام، ومنها:

١-أن المادة الميدانية التى تم جمعها، مادة غزيرة ومتنوعة، وتضم آلافاً من التفاصيل والجزئيات. ومن ثم فإنها لابد وأن تمر بعملية تجهيز للعرض بواسطة الخرائط. فهذا الحشد من المادة يحتاج إلى تصنيف، وتبويب، وترتيب.

٢-أن التوزيع الأطلسى لعناصر التراث الشعبى على هذا النحو المفصل، يحتاج إلى عدد كبير من الخرائط يتناسب مع الموضوعات المراد تغطيتها، والعناصر الشعبية المتصلة بهذه الموضوعات ويراد تمثيلها، والموتيفات والجزئيات التى يراد توزيعها على الخرائط. وقد يحتاج موضوع واحد إلى مئات الخرائط، حيث تخصص خريطة مستقلة لكل جزئية من الجزئيات الكثيرة التى يشملها الموضوع. وبناء على ما تقدم، فإن التوزيع الأطلسى للعناصر والموتيفات الشعبية لا يمكن أن يتم دفعة واحدة، وإنما يتم على مراحل، ووفق خطة زمنية معينة تتوقف على الإمكانيات المتاحة.

٤-وعندما يتم الانتهاء من بعض الخرائط، بحيث تصبح جاهزة للنشر، فإن هناك مواصفات فنية تتعلق بحجم الخريطة، وإمكانية تصغيرها بحيث يمكن طباعتها وتداولها بسهولة.

٥-غاية القول، بناء على ما تقدم، هى أن إخراج أطلس للفولكلور على هذا النحو، إنما هو أمر مستحيل بالنسبة لباحث فرد. ويجب أن تتولى مهمة إخراجه هيئة علمية لديها من الإمكانيات الفنية والعلمية المتخصصة، والميزانية المالية ما يؤهلها لإنجاز هذا العمل الكبير.

٦-وبناء على ذلك، فإن ما سنورده هنا من تدوين لبعض البيانات على خريطة، إنما هو مثال تقريبى لتوضيح المعنى فقط. ويود الباحث أن ينوه إلى عدد من الاعتبارات المتصلة بهذا المثال، حتى تتبين حدوده، ومنها:

(أ) أن هذه المادة تتصل بموضوعين من موضوعات التراث الشعبى، أحدهما يدخل فى مجال العادات والتقاليد الشعبية المرتبطة بالزواج، والآخر يدخل فى مجال المعتقدات الشعبية المرتبطة بالطب الشعبى.

(ب) أن التوزيع المكانى الذى تبرزه الخريطة فى هذا المثال، يشمل جزئية واحدة من بين آلاف الجزئيات التى يشملها كل من هذين الموضوعين. ففى موضوع الزواج، تبرز الخريطة توزيعها للجزئية الخاصة بمكان الاحتفال بزفاف العروسين فى ليلة الزفاف (السؤال رقم ٣٦٧ من دليل عادات دورة الحياة). وفى موضوع الطب الشعبى، تبرز الخريطة توزيعاً لممارسة استخدام الكى بالنار لبعض الأمراض.

(ج) أن كل عنصر من هذين العنصرين – أى كل جزئية منهما – سيتم توزيعه على خريطتين، تمثل إحداهما موقف هذا العنصر فى الماضى، أى قبل خمسة عشر عاماً، وذلك بناء على شهادات الإخباريين المسنين الأحياء ممن كانوا شهوداً على ما يجرى فى مناطقهم ومجتمعاتهم المحلية من ممارسات فى تلك الآونة. وتمثل هذه الخريطة الأخرى موقف هذا العنصر نفسه فى الوقت الحاضر. وبقراءة الخريطتين معاً، يمكن الوقوف على حركة هذا العنصر، أو ما يطرأ عليه من تغير عبر الزمن، فى نفس الأماكن.

(د) أن الدلالات العلمية والمجتمعية التى تنطوى عليها قراءة الخرائط الفولكلورية على هذا النحو، تكون أكثر تحققاً ووضوحاً كلما كانت الخريطة ذات مقياس رسم صغير يسمح بإبراز الوحدات العمرانية الصغيرة، كالتوابع والتجمعات السكانية الصغيرة نسبياً. وعلى هذا فإن الدلالات التى يقدمها المثال الذى بين أيدينا، إنما هى دلالات توضح الاتجاه العام، ولتقريب المعنى.

(هـ) ونظراً لأن الخريطة الواردة فى هذا المثال هى خريطة "كروكى" للإيضاح، فإن توزيع العنصر موضوع الخريطة لا يغطى مستوى الإمارات، وإنما سيكون توزيعه على مستوى الأقاليم الإدارية. وفى داخل كل إقليم سنتبع الترميز الآتى:

-الرمز △ يشير إلى النمط البدوى داخل الإقليم.

-الرمز O يشير إلى النمط الريفى داخل الإقليم.

-الرمز □ يشير إلى النمط الحضرى داخل الإقليم.

وبجوار كل رمز من هذه الرموز، يشار إلى الشكل الذى يتخذه العنصر الموزع،

برقم، طبقاً لما هو موضح بمفتاح الخريطة.

وهكذا، يكون لدينا خمس خرائط، هى:

١-خريطة رقم (أ) – توضح الأقاليم الإدارية (كدليل للإيضاح).

٢-خريطة رقم (١) – توزيع أماكن الاحتفال بزفاف العروسين ليلة الزفاف بأقاليم المملكة، قبل ١٥ سنة.

٣-خريطة رقم (٢) – توزيع أماكن الاحتفال بزفاف العروسين ليلة الزفاف بأقاليم المملكة، فى الوقت الحاضر.

٤-خريطة رقم (٣) – توزيع استخدام الكى فى علاج بعض الأمراض بأقاليم المملكة، قبل ١٥ سنة.

٥-خريطة رقم (٤) – توزيع استخدام الكى فى علاج بعض الأمراض بأقاليم المملكة، فى الوقت الحاضر.

* * *

سابعاً: قراءة الخريطة، ودلالاتها

(أ) إذا نظرنا إلى الخريطة رقم (١)، يتضح لنا أن الاحتفال بزفاف العروسين فى ليلة الزفاف، كان يتم فى أقاليم المملكة، قبل خمسة عشر عاماً من تاريخ جمع المادة الميدانية فى عام ١٩٨٦، على النحو التالى:

١-**بمنزل العروس:** فى البادية والريف بإقليم حائل، وإقليم مكة المكرمة، وبادية إقليم القصيم، والمدينة المنورة.

٢-**بمنزل العريس:** فى البادية والريف، والحضر وبباقى الأقاليم.

٣-**لا توجد احتفالات بقصور الأفراح**، حيث لم يكن لها وجود فى الماضى.

(ب) وإذا نظرنا إلى الخريطة رقم (٢)، يتضح لنا موقف العنصر نفسه فى الوقت الحاضر، وفى نفس الأماكن، كما يلى:

١-شيوع إقامة حفلات الزفاف بقصور الأفراح، فى النمط الحضرى بمختلف الأقاليم.

٢-استخدام قصور الأفراح لنفس الغرض ببعض وحدات النمط الريفى القريبة من المدن، أو القرى المتحضرة، على نحو ما يبدو فى أقاليم مكة المكرمة، والباحة، وعسير.

٣-تغير الأمر فى ريف إقليم القصيم، حيث أصبح الاحتفال يتم فى منزل العريس.

(ج) وبقراءة الخريطتين معاً، يتضح أن تغيراً قد طرأ على هذا العنصر من عناصر المركب الثقافى الخاص بموضوع الزفاف. وتفسير ذلك أن المدن فى مختلف أقاليم المملكة قد انتشرت بها قصور الأفراح. وأصبحت إقامة الحفلات بهذه القصور من الأمور الملزمة بالنسبة للشبان راغبى الزواج. بل إنها تعتبر، فى كثير من الأحيان، شرطاً من الشروط التى يتمسك بها أهل العروس لإتمام الزواج.

وقد ساعد على انتشار قصور الأفراح وإقامة الحفلات بها، عوامل عديدة، منها:

١-التحضر وازدياد نمو المدن، وانتشار أنماط العمارة الحديثة فى بناء المساكن الحضرية. فلم تعد هناك "برحات" أى ساحات واسعة لإقامة الحفلات، ورقصات العرضة (بفتح العين وتسكين الراء) كما كان فى الماضى.

٢-أن قصور الأفراح تؤدى وظائف تتفق وأوضاع الحياة الحضرية الجديدة فى المدن. ومن هذه الوظائف ما هو ذو طابع اقتصادى، حيث أن حفل الزفاف يستغرق ليلة واحدة بقصر الأفراح، وقد كان فى الماضى يستغرق ثلاث ليال. وعلى الرغم من ارتفاع قيمة استئجار القصر، وكثرة النفقات التى يتحملها العريس فى تلك الليلة، إلا أنها تختصر الوقت، وقد توفر بعض النفقات التى كان العريس وأهله يتحملونها من قبل على امتداد ثلاث ليال، يستقبلون فيها المدعوين، وينحرون الذبائح ويقيمون الولائم. وقد يعطلهم ذلك عن أداء أعمالهم، وخاصة عندما تكون هذه الأعمال لدى الجهات الحكومية التى تتطلب التزاماً وتقيداً بالحضور فى مواعيد محددة.

ومن هذه الوظائف ما هو ذو طابع **اجتماعى ثقافى** أيضاً. فالقصر يتسع لعدد كبير من المشاركين، كما أنه يضم قسماً للرجال، وآخر منفصل للنساء. وفى وسط هذا العدد الكبير من النساء، حيث توجد كثير من الفتيات المشاركات فى الحفل، يمكن لبعض الأمهات أن يعثرن على عرائس لأبنائهن المرشحين للزواج. وهكذا يمكن لبعض الفتيات أن يجدن فرصاً للزواج، بعد أن وضعت ظروف الحياة الحضرية الجديدة كثيراً من القيود على خروج الفتيات، ومشاركتهن فى الأنشطة الاقتصادية كما كان فى الماضى.

(د) وبالنظر فى الخريطة **رقم (٣)**، الخاصة بتوزيع استخدام الكى فى علاج بعض الأمراض بالأقاليم المختلفة، قبل خمسة عشر عاماً من تاريخ جمع المادة من الإخباريين المسنين فى عام ١٩٨٨، يتضح أن هذا الأسلوب العلاجى كان شائعاً فى النمط البدوى، ومحدود الاستخدام فى النمط الريفى، ونادراً فى النمط الحضرى.

وأما إذا نظرنا إلى الخريطة **رقم (٤)**، الخاصة بتوزيع العنصر نفسه بالأماكن بعينها فى الوقت الحاضر (١٩٨٨)، فسوف نلاحظ انحسار هذا الأسلوب العلاجى

التقليدى بشكل نسبى. فقد اختفى من المناطق الحضرية، وأصبح استخدامه نادراً فى المناطق الريفية، ومحدوداً فى المناطق البدوية.

وبالنظر إلى الخريطتين معاً، يتضح أن تغيراً قد طرأ على هذا العنصر من حيث درجة شيوعه وانتشاره. وقد دلت البيانات وشهادات الإخباريين على أن هذا النمط العلاجى قد اختفى فى المدن نظرا لانتشار التعليم، وتوفر المستشفيات والمراكز الصحية الحديثة. كما أنه فى طريقه إلى الاختفاء من كثير من القرى التى أخذت تشهد بعض سمات التحضر. أما فى المجتمعات البدوية، وخاصة التى لا تتوفر لها مراكز صحية قريبة، فإن هذا الأسلوب العلاجى لا يزال يستخدم حتى اليوم، ولكن على نطاق محدود.

ثامناً: خاتمة

وبعد، فهذه تجربة، استغرقت خمس سنوات، حاول الباحث من خلالها أن يقدم إسهاماً فى مجال أطلس الفولكلور. وفى ختام حديثه حول هذه التجربة، يود أن ينوه إلى ما يلى:

١- يأمل الباحث أن تحظى فكرة أطلس الفولكلور بالعناية والاهتمام من جانب الغيورين على عناصر التراث الشعبى السعودى، وعلى رأسهم قيادات الحرس الوطنى، وأقسام الاجتماع بالجامعات، ومراكز البحث العلمى بالمملكة العربية السعودية. إذ أن هذا الاهتمام سيكون له أثره الإيجابى فى إثراء دراسة التراث الشعبى العربى بوجه عام، والسعودى بوجه خاص. كما أنه يمثل دفعاً لهذه الدراسات العلمية رفيعة المستوى خطوات إلى الأمام.

كما يوجه الباحث تحية تقدير وإعزاز إلى إخوانه وأصدقائه من الشباب السعودى الجاد، الوطنى، المثابر، الغيور على تراثه الشعبى وثقافته الوطنية الأصيلة، الذين شاركوه هذه التجربة. ويرجو أن يتحقق على أيديهم الخير الكثير فى مجال دراسة التراث الشعبى العربى بوجه عام، والسعودى بوجه خاص.

٢- يشيد الباحث بالجهد العلمى الفذ، الذى تقدمه هيئة مشروع أطلس الفولكلور المصرى، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد الجوهرى، ومعاونة الهيئة العامة لقصور الثقافة، بوزارة الثقافة فى مصر، والمعهد العالى للفنون الشعبية بأكاديمية الفنون إذ أن هذه الهيئة تبذل فى الوقت الحاضر جهوداً مكثفة، ومستمرة، بروح من المثابرة والوطنية، والتفانى فى حب مصر والتراث الشعبى المصرى، على طريق إنجاز أطلس الفولكلور المصرى وإخراجه إلى حيز الوجود.

٣- يأمل الباحث أن يكون هناك تنسيق وتعاون بين هيئة مشروع أطلس الفولكلور المصرى، وبين الهيئة المنظمة للمهرجان الوطنى للتراث والثقافة بالجنادرية بالمملكة العربية السعودية، ومركز التراث الشعبى لدول الخليج العربى، وغيرها من الدوائر العلمية المعنية بالتراث الشعبى على المستوى العربى. إذ أن التنسيق والتعاون سوف يكون لهما أثرهما الإيجابى فى دفع دراسات التراث الشعبى خطوات إلى الأمام. وذلك عن طريق تبادل الخبرات والمعلومات، وتجميع الجهود، وبلورة أطر مشتركة، وخطط مستقبلية لدراسة التراث الشعبى على المستوى العربى العام.

الحواشى والمراجع

١- لقد خضعت هذه الفترة للكثير من التقويمات والتحليلات النقدية التى تتناول إيجابياتها وسلبياتها. فعقدت الندوات والمؤتمرات، وحفلت وسائل الإعلام (وبخاصة الصحافة) بكتابات أهل الرأى والفكر التى تضع تلك الفترة فى ميزان النقد. وثمة اتفاق عام على أن المجتمع يوجه عدداً من السلبيات عندما يمر بفترة تحول، وأن تلك السلبيات تزداد كلما كان التحول مفاجئاً وسريع الإيقاع. وتبدو السلبيات واضحة فى الجوانب الاجتماعية والثقافية.

انظر على سبيل المثال:

جريدة عكاظ، الأعداد أرقان: ٧١٨٨ (١٩٨٦/٢/٢٢)، ٧٢٧٦ (١٩٨٦/٥/٢١)، ٧٨٢٦ (١٩٨٧/١٢/٧)، ٨٠١٥ (١٩٨٨/٦/١٨)، ٨٠١٩ (١٩٨٨/٦/٢٢)، ٨١١٢ (١٩٨٨/٩/٢٣)، **جريدة الشرق الأوسط**، العدد ٢٧١٢ (١٩٨٦/٥/٢).

٢- طاف هذا المعرض بعدد من الدول منها المملكة المتحدة، وفرنسا، وألمانيا الاتحادية، والولايات المتحدة الأمريكية، وجمهورية مصر العربية، وجمهورية تونس. ولا يزال يؤدى رسالته حتى وقت كتابة هذه السطور.

٣- تبدأ مراسم الافتتاح الرسمى لهذا المهرجان "بسباق الهجن" السنوى، وهو سباق تتنافس فيه الإبل المشتركة فى السباق من أجل الفوز. ويضم المهرجان ما يعرف **"بالقرية الشعبية"** وهى مكان فسيح يضم الكثير من الصناعات والحرف التقليدية، ويمكن للزائرين أن يشاهدوا الصناع والحرفيين وهم يؤدون أعمالهم فى صناعة منتجاتهم. كما تضم أقسام القرية الشعبية نماذج من عناصر الثقافة المادية التقليدية من مختلف مناطق المملكة بما فيها أدوات العمل الزراعى، والعمل المنزلى، وأنماط الملابس للذكور والإناث فى مختلف فئات العمر، وأدوات الزينة المنزلية، والأوانى، والأثاث... إلخ. هذا بالإضافة إلى ألوان الفنون الشعبية المختلفة كرقصات "العرضة" والإيقاعات والأغانى المصاحبة لها... إلخ. وجدير بالذكر أن تلك العناصر الثقافية تتميز بوجود اختلافات فيما بينها تبعاً لاختلاف المناطق. أى أن المشاهد المتأمل يمكنه أن يقف على نقطة هامة وهى رؤية عناصر التراث فى ضوء البعد المكانى، وهى فى جوهرها هى فكرة الأطلس. وقد عبر كاتب هذه السطور عن هذا المعنى من خلال الدعوة إلى إنشاء أطلس للفولكلور العربى السعودى. انظر:

مجلة اليمامة، العدد ٨٩٥ (٢٤ جمادى الثانية ١٤٠٦هـ).

جريدة الرياض، العدد ٦٨٤٣ (١٩ مارس ١٩٨٧).

٤- على محمد العمير، "التراث الشعبى؟!" موضوع الباب اليومى الثابت (تحت الشمس)، **جريدة عكاظ**، العدد ٧٢١٧ (٢٣ مارس ١٩٨٦).

٥- تم إعداد كتالوج مصور يضم نماذج من أقسام هذا المتحف، ويقع فى ٧٤٥ صفحة من القطع الكبير، وذلك تحت إشراف: الأستاذة الدكتورة سعاد ماهر محمد (عميدة كلية الآثار بجامعة القاهرة سابقاً)، والأستاذ أبوصالح الألفى (أستاذ الفنون الإسلامية بكلية الفنون الجميلة بالقاهرة)، والدكتور محمد أحمد بدين (أخصائى آثار ما قبل التاريخ، ومفتش الآثار سابقاً بمصلحة الآثار السودانية). انظر: عبدالرؤوف حسن خليل، **متحف عبدالرؤوف حسن خليل**، شركة النصر للطباعة والتغليف، جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٦- من هذه الأبواب التى تصدرها جريدة عكاظ: "**أريج البادية**"، و"**ذاكرة التاريخ**".
٧- من هذه الرسائل على سبيل المثال:
- رسالة الدكتوراه التى أعدتها "ليلى البسام" بكلية الاقتصاد المنزلى بالرياض، وموضوعها "**الأساليب والزخارف فى الملابس التقليدية فى نجد**"، وهى دراسة ميدانية تبرز تطور ملابس الرجال والنساء بمنطقة نجد خلال المائة سنة الماضية. وجدير بالذكر أن الباحثة قد وجهت الدعوة فى ختام رسالتها إلى ضرورة الاهتمام بجمع مواد وعناصر التراث الشعبى من مختلف مناطق المملكة، وإنشاء متاحف إقليمية لحفظ تراث كل منطقة، وإنشاء مكتبة متخصصة فى الفنون الشعبية.
- رسالة الماجستير التى أعدتها "صباح محمد حسن معوض" بكلية التربية للبنات بجدة، وموضوعها "**العادات والتقاليد وأثرها على تصميم المسكن فى مدينة جدة**". وقد أوضحت هذه الرسالة مدى تأثير العادات والتقاليد، والعوامل المناخية والبيئية، ونمط الأسرة، فى الأنماط المعمارية وأنماط بناء المسكن.
- رسالة الدكتوراه التى أعدها "سعيد فالح الغامدى" حول موضوع "**التراث الشعبى فى القرية والمدينة**" بالتطبيق على منطقة الباحة ومدينة جدة.
- رسالة الماجستير التى أعدها أحمد عبدالجبار حول موضوع "**عادات وتقاليد الزاج بالمنطقة الغربية من المملكة العربية السعودية**".
٨- من هذه الكتب على سبيل المثال:
- Heather Colyer Ross, **Bedouin Jewellery in Saudi Arabia**, Stacey International, London, ١٩٧٨.
- John Topham et al., **Traditional Crafts Saudi Arabia**, Stacey International, London, ١٩٨١.
- وين ايستب، **البدو**، يونايتد تكنولوجيز كوربوريشن، ١٩٨٣.
- Angelo Pesce, **Taif – The Summer Capital of Saudi Arabia**, The Falcon Press, Italy, ١٩٨٤.
- طاهر عبدالحفيظ السباعى، **الأزياء والتقاليد الشعبية للأطفال فى البلاد العربية**، بدون ناشر، ١٩٨٦.
- ـــــــــ، **أزياء العرايس فى السعودية**، بدون ناشر، ١٩٨٦.
(*) لقد حصل كاتب هذه السطور على درجة الدكتوراه فى موضوع "**الفروق الريفية – الحضرية فى بعض عناصر التراث الشعبى. دراسة عن الأولياء والطب الشعبى فى الريف والحضر**". إشراف الأستاذ الدكتور محمد الجوهرى. وهذه هى الدراسة الأولى التى تستعين بعينة أطلس الفولكلور المصرى فى التطبيق الميدانى، حيث شملت هذه الدراسة جزءاً من العينة القومية لمشروع الأطلس. كما تضمن تقريرها عدداً من الخرائط التى توضح توزيع عناصر التراث الشعبى توزيعاً أطلسياً.
٩- انظر مزيداً من التفاصيل حول هذه الميادين الأربعة فى:
محمد الجوهرى، **علم الفولكلور، ج١، الأسس النظرية والمنهجية**، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨١، **الفصل الثالث**، ص ص ٨٧-١٣٤.
١٠- للوقوف على مزيد من التفاصيل حول مفهوم الثقافة بهذا المعنى، انظر: محمد الجوهرى،

الأنثروبولوجيا. أسس نظرية وتطبيقات عملية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٣، ص ص ٥٩-١٥٦,

١١- اقرأ مزيداً من التفاصيل حول هذا الموضوع فى:

محمد الجوهرى، **علم الفولكلور**، ج١، مرجع سابق، **الفصل الحادى عشر**، ص ص ٣٨١-٤٦٤. وفى حدود علم الباحث، فإن أحداً فى العالم العربى لم يتصد لموضوع أطلس الفولكلور سوى محمد الجوهرى وعلياء شكرى اللذان يحتفظان بالريادة فى هذا المجال.

١٢- راجع الحاشية رقم (٣).

١٣- حسين حمزة بندقجى، **ملاحق الخريطة الجغرافية للمملكة العربية السعودية**، الصادرة فى عام ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، بمقياس رسم (١-٢٢٢٥٠٠٠)، عن أوكسفورد كارتوجرافز ليمتد ببريطانيا، بناء على موافقة إدارة المطبوعات العامة بوزارة الإعلام بالمملكة العربية السعودية رقم ٧٧٢/م/ح وتاريخ ١٤٠٢/١٢/٨هـ.

١٤- للوقوف على مزيد من التفاصيل حول المناقشات المتعلقة بالعمالة الأجنبية، انظر: بحوث ومناقشات **الندوة الفكرية** التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد العربى للتخطيط بالكويت، حول **العمالة الأجنبية فى أقطار الخليج العربى**، والتى صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١، أغسطس ,١٩٨٣

١٥- John Topham, et al., **Traditional Crafts Saudi Arabia**, Op. Cit., PP. ٢٣ F.

١٦- انظر: مركز التراث الشعبى لدول الخليج العربية، (١) ندوة التخطيط لجمع وتصنيف ودراسة **الأدب الشعبى**، ٤-٨ نوفمبر ١٩٨٤، الدوحة، قطر.

ـــ: (٢) ندوة التخطيط لجمع وتوثيق **الموسيقى والرقص الشعبى**، ١٥-١٩ ديسمبر ١٩٨٤، الدوحة، قطر.

ـــ: (٣) ندوة التخطيط ودراسة **العادات والتقاليد والمعارف الشعبية**، ١٣-١٧ يناير ١٩٨٥، الدوحة، قطر.

ـــ: (٤) ندوة التخطيط لدراسة **الثقافة المادية والفنون والحرف الشعبية**، ٢-٦ فبراير ١٩٨٥، الدوخة، قطر.

١٧- اقرأ تفاصيل هذه النظريات المنهجية الأربع فى:

محمد الجوهرى، **علم الفولكلور، ج١**، مرجع سابق، **الباب الثالث**، ص ص ٣٥٣-٥٧٤,

١٨- يمكن قراءة المزيد من التفاصيل حول هذه النقطة فى:

علياء شكرى، **"البحوث الطلابية كأداة لجمع التراث الشعبى"**، فى: محمد الجوهرى (مشرف)، **الكتاب السنوى لعلم الاجتماع**، العدد الثانى، دار المعارف، القاهرة، أكتوبر ١٩٨١، ص ص ١٦١-١٩٢,

١٩- انظر حول هذه النقطة:

محمد الجوهرى، **علم الفولكلور، ج١**، مرجع سابق، ص ص ٥٧٧-٦٧٩,

٢٠- يتميز طلاب الانتساب فى الغالب بكبر السن نسبياً، كما أن أغلبهم من المتزوجين، و\الملتحقين بوظائف وأعمال مختلفة ومتنوعة.

٢١- لم يتضمن السجل بيانات عن الطالبات اللائى قمن بتطبيق الدليل. ولم يشأ الباحث الحصول منهن على بيانات تفصيلية خاصة بهن أسوة بالطلاب نظراً لحساسية ذلك فى ضوء الاعتبارات الاجتماعية والثقافية. ومن ثم فقد اقتصرت المشاركة فى هذه التجربة على الطلاب فقط.

٢٢- محمد الجوهرى (مشرف)، **الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية**، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨,

٢٣- محمد الجوهرى وآخرون، **الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩,

٢٤- علياء شكرى، **"دليل الدراسة الميدانية لعادات الطعام وآداب المائدة فى الوطن العربى"**، فى: مركز التراث الشعبى لدول الخليج العربية، ندوة التخطيط لجمع ودراسة العادات والتقاليد والمعارف الشعبية، مرجع سابق، ص ص ٧٩-,١٦٤

٢٥- وين ايستب، **البدو**، مرجع سابق، ص ١.

الفصل الحادى عشر
التغير فى مجتمع نوبى. دراسة تتبعية(*)
(دراسة التغير بين التطورية والوظيفية)

أولاً: مقدمة منهجية

بات التغير الاجتماعى سمة عامة للمجتمعات الإنسانية كافة، كما أن التغير لا ينصب على جزء أو نسق بذاته من البناء الاجتماعى، بل يكاد أن ينسحب على كافة الأجزاء؛ إذ تلاحقت الأحداث والمؤثرات السياسية والاقتصادية فى المجتمع الدولى، كما كان لثورة الاتصالات ثم التكنولوجيا والهجرة والتعليم دور كبير فعال فى تجاوز الإنسان الحدود المحلية أو الإقليمية، وقهر الموانع الطبيعية التى ظلت قروناً طويلة تُباعد وتفصل بين المجتمعات وتعزلها.

ومن هذا المنطلق تضاعفت مهمة العلوم الاجتماعية على نحو عام، وعلم الأنثروبولوجيا بصفة خاصة من خلال وسائلها المنهجية، وعلى وجه التحديد بالمعايشة الحية للواقع الاجتماعى بغية رصد ملامحه بصورة أكثر عمقاً[١].

ويمثل مجال التغير الاجتماعى والثقافى واحداً من المجالات التى أسهمت فيها الأنثروبولوجيا من خلال دراساتها الإمبيريقية بنصيب وافر، فهى تلقى الضوء بل وتكشف عن عوامل التغير ودوافعه واتجاهاته ومساراته، إذ تعد تلك الدراسات وسيلة فى ذاتها لتحقيق غاية كبرى تكمن فى كيفية الإفادة من هذا التغير الذى حدث فى المجتمعات وللتخطيط لها.

وتبدو أهمية هذه الدراسة عن قرية غرب أسوان فى كونها محاولة لتتبع مظاهر التغير، ومحاولة الإفادة منه بالتخطيط له، بل وعلى المستوى الأكثر اتساعاً. جاءت هذه الدراسة متسقة مع ما يحدث الآن فى منطقة جنوب الوادى من انطلاقة عجلة التوسع فى الرقعة الزراعية والتصنيع والتحضر، وما يستتبع ذلك من إنجازات التعمير التى بلغت أقصى سرعة[٢]. وذلك نتيجة لخصوصية المشاريع القومية التى تمت فى منطقة أسوان، مثل: إنشاء مشروع خزان أسوان – مشروع السد العالى – إلى آخر مشروع: مفيض توشكى، فأصبح لزاماً أن يتم الاندماج والتكامل والمشاركة الفعلية بين جميع العناصر السلالية، والثقافات الفرعية المتمركزة فى منطقة جنوب الوادى عامة، ومنطقة أسوان خاصة بغية تحقيق هدف قومى أكبر؛ هو التكامل والوحدة بين العناصر السكانية

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة نجوى عبدالحميد.

الموجودة فى هذه المنطقة.

ثانياً: الهدف من الدراسة

فى ضوء ما تقدم يمكننا أن نحدد أهداف هذه الدراسة، وهى كما يأتى:

- محاولة رصد أو تتبع التغيرات التى طرأت على طبيعة البناء الاقتصادى والاجتماعى والثقافى فى قرية غرب أسوان.
- تحديد نقطة البدء فى تتبع التغير لهذا المجتمع من دراسة فنكلر فى الثلاثينيات من القرن الماضى، ثم الدراسة التى قام بها قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة تحت إشراف الدكتور محمد الجوهرى فى عام ١٩٧٥، ثم دراسة كاتبة هذه السطور التى نالت بها درجة الماجستير فى عام ١٩٨١.
- إلقاء الضوء على العوامل التى أدت إلى حدوث هذا التغير.
- محاولة رصد مدى إسهام بعض الوسائل المنهجية التى ترصد ظاهرة التغير، ومنها دليل العمل الميدانى، ومعايشة واقع مجتمع الدراسة وصولاً لفهم أكثر عمقاً.
- محاولة التعرف إلى أى مدى يمكن أن يسهم التغير فى تحقيق درجة من التكامل بين الثقافة الفرعية، وثقافة المجتمع الأكبر.

ثالثاً: الإطار التصورى

تعد هذه الدراسة من الدراسات التتبعية Diachronic Study التى ترصد معالم التغير ومراحله. ويؤكد توشمان Tuchman أن من المقتضيات المنهجية للدراسة التتبعية رصد التطور والتغير؛ بغية التعرف على ملامح التغير الذى سبق للدراسات السابقة فى حينها رصده، ومن خلال ما أتيح للقائم بها من استخدام الوسائل المنهجية الأنثروبولوجية بوصفها دراسة قبلية[٣]. بهذا تصبح دراستنا الحالية (التتبعية) حلقة من سلسلة متصلة من الدراسات تسير فى مسار خطى، نحاول بها استكمال هذه الجهود الإمبيريقية، آملين أن يتحقق بذلك التراكم المعرفى الذى هو إحدى سمات البحث العلمى المهمة.

أما عن التوجه النظرى، فإن هناك توجهاً نظرياً قد تبنته الباحثة فى عملية جمع المادة الإمبيريقية وتحليلها، وذلك من خلال إلقاء الضوء على كل من مفهومى التغير الاجتماعى والثقافى، والثقافة الفرعية؛ من أجل التعرف على مغزاهما، ولفهمهما وتفسيرهما بصورة أكثر عمقاً.

١-التغير الاجتماعى الثقافى

يقصد به الدلالة على ظاهرة التحول والنمو والتكامل والتكيف التى يتعرض لها مجتمع، أو نظام، أو نسق فى البناء الاجتماعى. وبعبارة أكثر شمولاً: هو كل تغير غير مقصود أو تغير مخطط، بحيث يؤخذ فى الحسبان عند دراسته كل من العوامل البشرية وغير البشرية، مادام الاثنان يتفاعلان بعضهما مع بعض لتحديد حركة التغير[٤].

ولما كان التغير يمثل حقيقة عالمية لا يخلو منها أى مجتمع إنسانى، وهو بالتحديد التغير الذى ينبثق عنه انتقالات حضارية، تؤدى إلى ظهور أنماط جديدة يترتب عليها نتائج اجتماعية وثقافية ونفسية عميقة. وفى ضوء هذا أصبح لزاماً على الباحثين أن يضعوا ظاهرة التغير فى نطاق البحث العلمى المنظم لتحقيق مزيد من الفهم المتعمق لدينامياته.

ولما كان من المسلمات الأنثروبولوجية الأولية أن التغير الحضارى لا يقتصر على فترة محددة فى تاريخ المجتمعات، بل يمتد مع وجودها، فهذا يعنى استمرارية التغير وتوالى تأثيراته على حياة المجتمعات البشرية، ومن ثم فإنه عند دراسة التغير – كما يشير سملسر Smelser – لا يقتصر الاعتماد على نظرية واحدة، بل يحتاج إلى عدة نظريات أو ما يطلق عليه نماذج نظرية[٥].

وفى هذا الصدد يقول ولبرت مور Wilbert E. Moore بأن هناك ثلاثة تصنيفات للنظريات التى درس بها العلماء التغير، تندرج جميعها تحت عنوان "الاهتمام النظرى بدراسة التغير"[٦]، على أن يوضع فى الحسبان علم التاريخ عند الدراسة بغية تحقيق فهم وتفسير أكثر عمقاً. ومن هذه النظريات: التطورية والماركسية والوظيفية. ففى التراث الأنثروبولوجى هناك إشارة إلى تبنى القدامى من علماء الأنثروبولوجيا – مثل لويس مورجان فى كتابه "المجتمع القديم" – نظرية ترى التطور الثقافى يمر بثلاث مراحل: الوحشية – البربرية – الحضارية.

ثم تبعه فريق آخر يتبنى نزعة المراحل المتناسقة Uniform Stages المعروفة بمذهب التطور أحادى الامتداد – Unilinear Evolution. ويجمع هذا الفريق الاعتقاد بأن المجتمعات الإنسانية جميعاً اجتازت مراحل التطور: الجمع – الصيد – الرعى – الزراعة – الصناعة بالتعاقب نفسه. فقوبل هذا الاتجاه بالرفض من قِبل علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين[٧]، ذلك لأنه ليس هناك حقائق قياسية ثابتة تأخذ شكل القوانين تنطبق على تغير كل مجتمع، حيث أظهرت الدراسات المقارنة وجود تنوع[٨].

ثم جاء كل من شبنجلر Spengler وتوينبى Toynbee ليروِّجا فرضية مفادها أن التغير يظهر فى صورة حركة دائرية Cyclical، وهنا شبهت الحضارات بالكائنات العضوية من حيث إن هناك دورة حياة الكائن العضوى تبدأ بميلاد الكائن الحى، وتنتهى بمرحلة الكهولة فالشيخوخة والموت. وكذلك تنشأ الحضارة ثم تنحدر إلى مرحلة السقوط

فالفناء، ولكن رُفضت هذه الفرضية من قِبل الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين لتحيزها ولأنها تربط بين التغير والخط التوسعى الاستعمارى[٩]. أما النظريات الماركسية – المادية التاريخية – فإنها تقوم على عنصرين جوهريين فى البناء التحتى؛ هما أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج، بينما يمثل كل من النظم السياسية والدينية البناء الفوقى، كما يمثل التقدم التكنولوجى السبيل للنهوض من أجل استخدام النماذج الجديدة للإنتاج، علاوة على ظهور طبقات جديدة تسحب القوة السياسية والاقتصادية من الطبقات الموجودة؛ بمعنى أن تاريخ المجتمعات ما هو إلا تاريخ كفاح طبقة[١٠]. ثم جاء ماكس فيبر وواصل المسيرة نحو محاولة تفسير التغير الاجتماعى؛ ولكن اهتماماته جاءت منصبة على النظام الرأسمالى، ووضع نظريته عن البورجوازية الغربية. وفى النهاية تأخذ الماركسية بفكرة جوهرية هى أن التنظيم الاجتماعى يسير فى درجات متسلسلة، وأن التغير الاجتماعى تاريخ يعبر عن دوره قوة حتميته على التنظيم الاجتماعى[١١].

أما أصحاب النظرية الوظيفية – مثل دوركايم – فيرون أن البناء مكون من أجزاء تمثل أنساقاً فرعية، وأن النسق وظيفى متوازن لديه قابلية للتنبؤ بالعلاقات بين المتغيرات.

فى حين أن أصحاب النظرية الانتشارية الكلاسيكية فإنهم يولون اهتماماً بالتغير الثقافى ودراسة المجتمع من حيث الكم والكيف. حيث يعنى الكم ما يتعلق بالعلاقات الإمبيريقية فى المجتمعات، أما الكيف فيعنى التأثير المقتبس من مجتمع إلى آخر، ومن ثم فإن التركيز ينصب أساساً على الكيفية التى تنتقل بها العناصر الثقافية من مجتمع لآخر، أكثر مما ينصب على النسق الاجتماعى[١٢]. أما الاتجاهات الحديثة فى دراسة التغير فتميل إلى الاعتدال فى تفسيرها، من حيث إن التغير الذى تتعرض له المجتمعات الإنسانية لا يخضع لقاعدة واحدة ضيقة، بل تتعدد اتجاهات التغير وفقاً للظروف المحيطة بهذه المجتمعات، كما يبدو أن هناك حقيقة جوهرية ينبغى عدم إغفالها، نظراً لشدة علاقاتها المباشرة بالسمات الدينامية للثقافة، ألا وهى خضوع عملية التغير فى المجتمعات الإنسانية لتأثير القيم. ولعل هذا التعميم قد يمثل أحد الركائز الأساسية فى دراسة التغير فى ميدان الأنثروبولوجيا.

فالقيم الاجتماعية والثقافية والمعايير الأخلاقية فى أى مجتمع نامٍ تمارس ضغطاً على سلوك أعضائه، من حيث إنها تسهم فى تحديد أسلوبهم فى اختيار المركبات الثقافية الجديدة الوافدة والمستعارة؛ وهو الأمر الذى يجعلهم يرفضون بعضها ويقبلون بعضها الآخر. على أن ظاهرة الرفض والقبول لا تتفق فى مضامينها الجزئية فى كل المجتمعات الإنسانية على سطح الأرض، فإن ما ترفضه ثقافة بعض المجتمعات قد يلاقى قبولاً فى ثقافة أخرى فى بعضها الآخر والعكس بالعكس صحيح. ويؤكد بونز فرانز Bonz Franz أن هذا لا يعنى انعدام وجود تشابه فى عمليات التغير الثقافى والاجتماعى؛ إذ قد يحصل

نوع من التطابق فيما تقبله بعض الثقافات والمجتمعات وفيما ترفضه، ولعل ذلك يرجع إلى تشابه نظم القيم السائدة فيها أو إلى تشابه سياسات الضغط الخارجى[١٣].

٢-التكامل الاجتماعى والثقافى

أما الاهتمام الثانى الذى يمليه علينا التوجه النظرى فإنه يتعلق بدرجة التغير التى تسمح بتحقيق قدر من التكامل الاجتماعى والثقافى بين مجتمع الدراسة وجسم المجتمع الأم؛ ذلك لأن هذا التوجه بدوره سوف يخدم غاية قومية، ترتبط بخصوصية مجتمع تتعدد فيه الثقافات الفرعية، وهى الوصول إلى نوع من التفاعل الطبيعى والتكامل بين قطاعاته المتباينة. وعموماً، نحن نَعنى التكامل بمعناه الواسع؛ أى المبدأ الذى بمقتضاه ترتبط الأجزاء مكونة كلاً واحداً، وهو يعنى فى الإثنولوجا: العلاقات الوظيفية بين العناصر والأنساق الثقافية، وكذلك بين الثقافة وعوامل أخرى كالطبيعة، على سبيل المثال. وهنا يفرق سوروكن Sorokin بين التكامل المنطقى الهادف – الذى يميز الثقافة – والتكامل العلمى الوظيفى الذى يميز الأنساق الاجتماعية. أما على المستوى الأكثر تحديداً فيمكن القول إن البدايات الأولى لمفهوم التكامل الثقافى تعد نتيجة للدراسات الميدانية فى مجتمعات صغيرة متجانسة، حيث كان تكامل البناء الثقافى الاجتماعى واضحاً لافتاً للنظر، على الرغم من قول بينيت Bennett إنه "لم يوجه اهتمام كبير إلى روح الحزبية والضغوط الديموجرافية، وما إلى ذلك".

ولقد كان سمنر Summner من أول من اهتموا بدراسة التكامل الاجتماعى، وكان يرى أن التكامل يعنى التعادل الذى يخلق التوازن الاجتماعى الثقافى الذى يؤدى التغير فيه إلى إحداث عملية تكامل جديدة. وكانت نظرة سمنر للدينامية هذه أكثر واقعية من معظم معاصريه من الإثنولوجيين. ولقد رأى أحد الوظيفيين – هو مالينوفسكى – أن التكامل مبدأ تندرج تحته كل أجزاء الثقافة، فهو من ثم كامل. لكن التكامل لا يكتمل على الإطلاق، وهو ما أدركه سمنر من قبل ووعاه جيداً علماء الاجتماع من بعده.

وتقول روث بندكت R. Benedict: "إن الثقافة تنحو نحو التكامل، وإن التكامل يمكن أن يحدث فى مواجهة الصراعات الأساسية". وقد أبدى بعد ذلك بعض علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون آراء مماثلة. وحاول واحد منهم – هو كوهين Cohen – أن يحل مشكلة التكامل غير التام، وذلك عن طريق التمييز بين (التكامل الوظيفى)، أو تنظيم أوجه النشاط الضرورية، و(التكامل المنطقى) أو (الفروض الثابتة) التى تعبر عن القيم والمعتقدات التى ينطلق منها السلوك. ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن من لزوميات التكامل الوظيفى ألا ينتج التحقق الكامل للتكامل المنطقى أو ينتج تحققه بدرجات متفاوتة، وفى ظل ظروف مختلفة[١٤].

أما على المستوى الإمبيريقى فإننا نقصد من دراستنا الحالية تحقيق قدر أكبر من

تكيف الجماعات المتباينة – سلالية وثقافية – داخل المجتمع الكبير، وذلك بغية تحقيق نوع من المشاركة الإيجابية فى مختلف الأنشطة المجتمعية والوصول إلى أقصى غاية؛ أعنى التفاعل الإيجابى. وفى الوقت نفسه تكون هناك محاولة للوصول إلى نقطة تمكن هذه المجتمعات المحلية من الحصول على خدمات المجتمع الكبير، والانتفاع به، على النحو الذى تقره الخطة العامة لتنمية المجتمع الأكبر. ولكن هذا لا يعنى تجاوز الحدود الاجتماعية التى نوه بها فردريك بارث عند دراسته الجماعات الإثنولوجية، وذلك بغية المحافظة بقدر الإمكان على التشكيلات الثقافية التى أشارت إليها روث بندكت والتى تسمح بالمحافظة على الترتيب الذى تتخذه السمات الثقافية والعلاقات المتبادلة بينها التى تمنح كل ثقافة طابعاً خاصاً بها[١٥].

٣-الثقافة الفرعية

ترجع البدايات الأولى لظهور الثقافة الفرعية فى مجال العلوم الاجتماعية إلى دراسة فردريك تراشر Frederic Treasher (فى عام ١٩٢٧) حول عصابات مدينة شيكاغو الأمريكية. إذ كان يرى أن هذه الجماعات الجانحة لها تقاليد وقيم ترتبط بتأثير البيئة التى ينشأ فيها أفراد تلك العصابات أو أعضاؤها[١٦].

أما فيما يتعلق بمفهوم الثقافات الفرعية، فقد قدم لنا هاجو ريدنج Hugo F. Reading تعريفاً فى قاموس العلوم الاجتماعية فحواه:

"أن الثقافة الفرعية هى الثقافة الخاصة بالطبقة أو الجماعة الاجتماعية التى تتميز بأنها ثقافة مستقلة ومتغايرة على الثقافة الكلية، ولكنها لا تتعارض معها. إلى جانب أن هذه الثقافة تعمل على إضفاء صبغة التكامل الكلية للجماعة، خصوصاً إذا ما نظرنا من داخل الجماعة نفسها. والثقافة الفرعية هى ثقافة تميز نمطاً معيناً من المجتمعات الفرعية"[١٧].

أما فى قاموس الأنثروبولوجيا فقد ذُكر مفهوم الثقافة الفرعية للإشارة إلى مجموعة من السمات والخصائص الثقافية والأنماط السلوكية التى تختص بها جماعة ما أو مجتمع فرعى معين. وهذا لا يتعارض – فى أدائه لتحقيق أهدافه – مع الثقافة الكلية للمجتمع الأكبر، وفى الوقت نفسه فإنها تضفى على أعضائه سمات ثقافية وخصائص محددة لا يختص بها سوى الأعضاء فى تلك الثقافة الفرعية"[١٨].

أما عن كيفية المعالجة النظرية لمفهوم الثقافة الفرعية من جانب باحثى الأنثروبولوجيا الثقافية والعلوم الاجتماعية الأخرى فلابد أن تتم فى ضوء ثلاثة محاور ملزمة:

الأول: ضرورة إبراز فكرتى الثقافة والبناء بوصفهما منظورين أساسيين يعتمدان

على فهم سير العلاقات الاجتماعية.

الثانى: ضرورة توضيح الحدود أو الفواصل الخاصة بأية ثقافة فرعية.

الثالث: يدور حول ضرورة إدراك المكونات واستمرار التغير فى مستوى الثقافة الفرعية[١٩].

ومن هذا المنطلق جاء تأكيد كل من ألفرد كروبر وتالكوت بارسونز (فى عام ١٩٥٨) على ضرورة أن يوضع فى الحسبان عند الدراسة إبراز التمايز بين الثقافة والبناء الاجتماعى للجماعة. وعلى الجانب الآخر جاء مايكل كلارك Michael Clarke (١٩٧٤) ليصر على مدى أهمية التمييز بين مفهومى الثقافة الفرعية والبناء الفرعى فى ضوء المعانى الاجتماعية الخاصة التى ترتبط بكل منهما؛ حيث إن الثقافة الفرعية ترتبط بنسق الأفكار Ideas، بينما يرتبط البناء الاجتماعى الفرعى بالأحداث الاجتماعية أو السلوك.

فى حين ظهر اتجاه ثالث ينادى بضرورة الجمع بين الاتجاهين السابقين، وكان زعيم هذا الاتجاه هوارد بيكر الذى ينوه بضرورة الربط بين نسق الأفكار التى تتضمن القيم (المعايير) والممارسات التى تشمل سلوك الأشخاص والجماعات داخل الحدث الاجتماعى.

كما جاء مالكولم سبيكتور Malcolm Spector فى عام ١٩٧٣، ليضيف اتجاهاً رابعاً لمعالجة الثقافة الفرعية، من خلال إلقاء الضوء على مستويات الفهم الخاص بأنماط سلوك الجماعة، خصوصاً ما يرتبط منها بالوظائف الكامنة أو المستترة لسلوك أفراد الجماعة الفرعية[٢٠].

وخلاصة القول: يقصد بمصطلح الثقافة الفرعية أن هناك جماعة من الناس تشترك فى أنماط متميزة من القيم والمعتقدات، وتتميز طريقة حياتهم عن الثقافة الكلية التى تسود المجتمع الأم فى بعض الأنماط السلوكية الخاصة بهم[٢١].

رابعاً: مجتمع الدراسة

قرية غرب أسوان، هى إحدى القرى النوبية التابعة لمركز أسوان؛ تقع على الشاطئ الغربى للنيل فى مواجهة مدينة أسوان، وتبعد عن القاهرة بحوالى ٩٠٠ كم.

ولقد وقع الاختيار على قرية غرب أسوان لتكون موضع الدراسة الحالية؛ لأن هذه القرية كانت محوراً لاهتمام الباحثين الأجانب والمصريين. ففى الثلاثينيات من القرن الماضى جاءت أول محاولة لدراستها على يد الباحث الألمانى هانز فنكلر؛ حيث وقع الاختيار عليها ضمن العينة المختارة التى بلغت ثلاثاً وعشرين قرية ومدينة، بوصفها

ممثلة للمناطق الثقافية المصرية بهدف إنشاء أول أطلس فولكلورى.

أما على المستوى الأكاديمى، فقد قام قسم الاجتماع بآداب القاهرة – تحت إشراف محمد الجوهرى – بإجراء دراسة تهدف إلى تدريب طلاب القسم بشكل إمبيريقى على البحث الأنثروبولوجى. كما تهدف إلى عمل دراسة واقعية لأحد المجتمعات المحلية المصرية المتميزة فى نطاق الثقافة المصرية المعاصرة. وكان ذلك فى عام ١٩٧٣، ونشر تقرير الدراسة عن كلية الآداب – جامعة القاهرة عام ١٩٧٥.

أما المحاولة الثالثة فقد قامت بها كاتبة هذه السطور عند إعدادها لرسالة الماجستير، حيث كانت القرية واحدة من ثلاثة تجمعات سكانية فى منطقة أسوان. يضاف إلى هذا خبرة الباحثة ومعرفتها السابقة بهذا المجتمع، وهو ما يُعَدّ ميزة منهجية؛ حيث إن ذلك يسهم فى اختصار زمن الدراسة الميدانية.

خامساً: قرية غرب أسوان محور اهتمام الباحثين الأجانب والمصريين

سوف نقدم فيما يلى عرضاً موجزاً لهذه الدراسات السابقة على النحو التالى:

الدراسة الأولى: محاولة هانز فنكلر

يشير تراثنا الأنثروبولوجى إلى وقوع قرية غرب أسوان فى حيز النسيان من جانب الباحثين من الأجانب والعرب، فى حين أن القرى النوبية الأخرى (قرى التهجير) قتلت بحثاً. لكن التاريخ لا يغفل حق أول محاولة لدراسة قرية غرب أسوان دراسة فولكلورية على يد الباحث الألمانى هانز فنكلر فى الثلاثينيات من القرن الماضى. حيث وقع اختياره على قرية غرب أسوان ضمن العينة المختارة التى بلغت حينذاك تقريباً ثلاثاً وعشرين قرية ومدينة، بوصفها ممثلة للمناطق الثقافية المصرية، بهدف إنشاء أول أطلس فولكلورى. وفى الحقيقة لم يجئ اختيار فنكلر لقرية غرب أسوان عشوائياً، بل سبق هذا الاختيار دراسة موسعة على مصر من شمالها إلى جنوبها ومن شرقها إلى غربها؛ ومن أجل الوصول إلى تحديد المناطق الرئيسية للثقافة الشعبية المصرية (مناطق الفلاحين والبدو وأشباه البدو). كما لوحظ أن من مبررات اختياره قرية غرب أسوان اعتقاده الشديد الذى وضح فى أقواله فى كتاب الفولكلور المصرى الذى يقول فيه: "ومن الجنوب تعرض وادى النيل، ولاشك، لمؤثرات نوبية منذ أقدم العصور حتى الآن".

وبناءً على ذلك فإن هذه القرية تمثل منطقة ثقافية متميزة، نظراً لتوافر بعدى المكان والزمان معاً. وهذا هو الأساس الذى اعتمد عليه فنكلر عند اختيار المناطق موضوع الدراسة المتعمقة، ومن ناحية أخرى فإنها تعرضت للمؤثرات الثقافية والهجرات البشرية إلى جانب اندماج بعض العناصر النازحة من أهل المنطقة الأصليين (قبائل بنى ربيعة وجهينة) الذين قدموا إلى مصر أيام الفتح الإسلامى، واستقروا فى أسوان، وأطلق عليهم

الكنوز نسبة إلى قائدهم الذى تصدى حينذاك لحركات التمرد وأخمد الثورات، فلقبه الحاكم الإسلامى بلقب كنز الدولة. ومنذ ذلك الحين لقب السكان الذين ينتمى إليهم أهل قرية غرب أسوان ببنى كنز. لكنهم تعرضوا فيما بعد لهجرات نوبية قادمة من جنوب السودان، فاستمرت تسميتهم بالرغم مما تم من اختلاط النوبيين بالكنوز[٢٢].

ومن جهة أخرى تميزت هذه القرية بتركز عناصر موضوعات الدراسة فيها، وهى الثقافة المادية والثقافية الروحية. وإن كان فنكلر قد أكد فى كتاب الفولكلور المصرى صعوبة دراسة الجوانب الروحية بالنسبة للعينة المختارة للدراسة. ومن أهم العناصر الثقافية المادية التى لاحظها فنكلر فى دراسته لقرية غرب أسوان:

١- **أدوات العمل المنزلى:** مثل الطاحونة والأفران والسلال الملونة.

٢- **أدوات العمل:** المنشار الضخم الذى يستخدمه عاملان – السفن المصنّعة والسفن التى مازالت تصنع – المحراث – الجمال – الجاموس.

٣- **المنزل النوبى:** الذى يتميز بالشكل المستطيل ويستخدم فى بنائه الطوب اللبن، أما الأسقف فتأخذ شكل القباب المطلية بالجبس الأبيض، وهو منزل يتميز بالاتساع.

٤- **موروفولوجية القرية:** تأخذ الشكل المستطيل على طول ضفة النيل الغربية، ويحفها الجبل من الجانب الغربى.

٥- **أدوات الزينة الخاصة بالنساء:** الوشم لتزيين الوجه – الملابس المستخدمة التى تتزين بالأهداب الملونة – تطريز سراويل الرجال.

والملاحظ أنه على الرغم من الجهد المتميز الذى بدأ مبكراً من جانب الباحث الألمانى هانز فنكلر، الذى يمثل فى حينه خطوة بمثابة لبنة فى صرح منهج علم الفولكلور اهتدى بها الباحثون فى المراحل الزمنية التالية عليه، فإنه تبدو الدراسة فى شكلها مونوجرافية، شأنها شأن كثير من الدراسات التى تميز مرحلة من مراحل المنهج الأنثروبولوجى[٢٣].

الدراسة الثانية بعنوان: بعض مظاهر التغير فى مجتمع غرب أسوان – دراسة أنثروبولوجية لأحد المجتمعات النوبية (١٩٧٥)

قام قسم الاجتماع بآداب القاهرة فى شتاء ١٩٧٣ (نشرت عام ١٩٧٥) بدراسة لقرية أسوان – تحت إشراف محمد الجوهرى – بهدف كان له بعدان:

الأول: إتاحة الفرصة أمام عدد من طلاب قسم الاجتماع للتدريب عملياً على البحث الأنثروبولوجى والفولكلورى.

الثانى: الدراسة العلمية لأحد المجتمعات المحلية المصرية المتميزة التى تقع فى نطاق الثقافة المصرية المعاصرة، من حيث إنه واحد من المجتمعات الهامشية التى يرجع انتماؤها السلالى إلى أقلية عنصرية ولغوية من السكان، منعزلة مكانياً نسبياً عن تيار الحياة الرئيسى فى قلب الوطن.

ومن ثم فإن دراسته ما هى إلا محاولة لفهم خصائص البناء الاقتصادى والاجتماعى والثقافى الذى يساعد ولاشك على تنميته من جهة، والعمل على مزيد من التكامل مع المجتمع الأكبر. وقد عكست الدراسة ملامح المنهج الفولكلورى المعاصر. وبدا ذلك واضحاً من تقسيم أجزاء الدراسة، حيث روعى فيها العوامل المتنوعة التى تسهم فى إحداث التغير؛ كالعوامل الجغرافية والتاريخية والبيئية. وهو ما سيتضح لنا من عرض موضوعات الدراسة.

قسمت الدراسة إلى أربعة أجزاء؛ فخصص **الجزء الأول** لدراسة الملامح العامة للقرية، متضمناً ما يأتى: لمحة تاريخية – السكان – العلاقة مع المجتمع الخارجى – الخدمات والمرافق العامة.

الجزء الثانى: يدور حول النشاط الاقتصادى من حيث النشاط الزراعى وأهم المحاصيل، وأدوات العمل الزراعى، والثروة الحيوانية، والنشاط التجارى، والصناعات التقليدية، والنقل والمواصلات.

الجزء الثالث: وصف لمورفولوجية المسكن النوبى، والمواد المستخدمة فى البناء، وأشكال زينة المنزل النوبى.

الجزء الرابع: خصص للعادات والتقاليد الشعبية؛ مثل عادات الميلاد – تنشئة الطفل – عادات الزواج – الأعياد الشعبية.

ومن الملاحظ أن الدراسة الأولى التى قام بها هانز فنكلر قد أغفلت كثيراً من الأبعاد التى أولتها الدراسة التى أشرف عليها محمد الجوهرى اهتماماتها: ومنها: العوامل الجغرافية، والتاريخية، والبيئية، بوصفها تبدو كالوعاء الذى تنصهر فيه تفاعلات التغير الاجتماعى والثقافى[٢٤].

الدراسة الثالثة: دراسة أنثروبولوجية لنظام القرابة عند بعض الجماعات السكانية المتميزة فى منطقة أسوان

قامت بهذه الدراسة كاتبة هذه السطور فى الفترة من ١٩٧٥ – ١٩٨١ ضمن رسالتها التى نالت عنها درجة الماجستير. وقد قسمت الرسالة إلى أربعة أبواب تضم اثنى عشر فصلاً. وعلى الرغم من أن الموضوع يتناول القرابة، وقد يبدو غير وثيق الصلة بعمليات التغير الاجتماعى الثقافى، فإن مقتضيات المنهج بشكله المتطور تطلّبت من

الباحثة مناقشة الموضوع فى سياق بنائى وظيفى. وبذلك تم تناول نسق القرابة ومناقشته، وعلاقاته بكافة الأنساق الأخرى، وهو على النحو الآتى:

دراسة للجماعات القرابية: فتناولت الباحثة بالعرض والتحليل أنماط الجماعات القرابية فى قرية غرب أسوان؛ وهى: الأسرة النووية – الأسرة الممتدة – الأسرة المشتركة – البدنة.

دراسة لأنماط العلاقات الأسرية: علاقة الابن بالوالدين – الأم بالأبناء – الأخوة والأخوات.

أسس تصنيف القرابة: كما ركزت الدراسة على إبراز ما هو شائع من مصطلحات القرابة الدموية وغيرها من المصطلحات التصنيفية، لتوضيح نوع القرابة من جهة الأب، ومن جهة الأم، وإلى جانب وجود مصطلحات خاصة بقرابة المصاهرة.

دراسة بنائية لوظيفة القرابة: تحقيقاً للهدف من الدراسة حاولت الباحثة التعرف على طبيعة النظام القرابى، فقامت بدراسة العلاقة بين نظام القرابة والنظم الاجتماعية الأخرى، وهى كما يأتى: علاقة القرابة بنظام الزواج – القرابة وعلاقتها بالنظام السياسى – القرابة والنظام الاقتصادى – علاقة القرابة بالضبط الاجتماعى. ثم ختمت الدراسة بفصل النتائج الذى يشير إلى ميل القرية إلى التغيير التدريجى فى بعض الجوانب، وميلها للثبات النسبى فى الجوانب الأخرى. وهو ما يتضح فيما يأتى:

السكان: تشير نتائج التعداد إلى أن هناك زيادة فى عدد السكان من ٣٦٣٣ نسمة عام ١٩٦٠ إلى ١٢٠٠٠ نسمة عام ١٩٧٦.

قطاع المرافق والمواصلات: تتطور وسائل المواصلات، حيث تتوفر سيارات، وعبارات نهرية. كما تكثر الطرق التى تصل القرية بالقرى المجاورة والنجوع بعضها مع بعض[٢٥].

سادساً: الوسائل المنهجية

تعتمد الدراسة الحالية على وسائل وأدوات المنهج الأنثروبولوجى، الذى يحتم ضرورة معايشة المجتمع حتى يتوافر للباحثة الملاحظة المباشرة المتعمقة، إلى جانب اعتماد الباحثة على أدوات البحث الفولكلورى الحديثة، مثل دليل العمل الميدانى الذى قامت بإعداده، فى ضوء ما تم الإطلاع عليه من التراث وأدبيات علمى الأنثروبولوجيا والفولكلور، وكذلك مناهج البحث والدراسات التى سبقت هذه الدراسة. وقد راعت الباحثة فى إعداد دليل العمل الميدانى الجديد أن يلتزم بالموضوعات نفسها التى سبق أن درست فى الدراسات السابقة؛ حتى يتسنى لها تحقيق الضبط المنهجى وتحقق الشروط اللازمة للمقارنة؛ لملاحظة مظاهر التغير وتتبعه، ثم تدوين تلك المظاهر. هذا إلى جانب الرجوع

إلى السجلات الإحصائية والتعدادات الخاصة بهذه القرية لمتابعة ما حدث من تغيرات فى النواحى الكمية. واستغرقت هذه الدراسة قرابة أربع سنوات غير متصلة من أغسطس ١٩٩٣ إلى يناير ١٩٩٨.

وقد افترضت الباحثة أنه لكى يمكن رصد ملامح التغير الذى طرأ على مجتمع قرية غرب أسوان أو تتبعه، ودراسة مدى إسهام هذا التغير فى تحقيق درجة من التكامل أو عدم التكامل بين قرية غرب أسوان والمجتمع الأكبر، لابد من العودة إلى الموضوعات التى سبق أن ركزت عليها دراسة محمد الجوهرى؛ حتى يتسنى للباحثة رصد ملامح التغير والثبات، وهى كما يأتى:

- الملامح العامة لقرية غرب أسوان.
- النشاط الاقتصادى للقرية.
- بعض جوانب الثقافة النوبية (عادات الميلاد، والزواج، والموت، والمعارف، والمعتقدات، والأعياد الشعبية).

سابعاً: الملامح العامة لقرية غرب أسوان

١-الموقع: تقع قرية غرب أسوان على الشاطئ الغربى للنيل مواجهة لمدينة أسوان، وهى – كما سبقت الإشارة – إحدى قرى مركز أسوان، يبلغ طولها حوالى ٤ كم، ويحدها من الشمال قرية بنبان، ومن الغرب الصحراء الغربية، ومن الشرق نهر النيل، ومن الجنوب مقابر النبلاء ومقبرة أغاخان.

٢-المناخ: تتشابه قرية غرب أسوان من حيث المناخ مع مناخ مدينة أسوان؛ نظراً لوقوعها على خط عرض ٢٤ شمالاً، وخط طول ٣٢ شرقاً؛ أى أنهما يدخلان ضمن النطاق الصحراوى الذى يتميز بالتفاوت الملحوظ بين درجات الحرارة، فيما بين فصلى الشتاء والصيف، وفيما بين الليل والنهار[٢٦].

٣-الجهاز الإدارى: يرأس القرية جهاز يتكون من العمدة الذى يتم انتخابه، وعادة ما يكون من بين أعضاء قبيلة الونساب، نظراً لكبر حجمها بالنسبة لبقية القبائل بالقرية. ويعاون العمدة ثمانية من المشايخ، وكان عددهم من قبل أربعة مشايخ فقط. ويشترط فى تعيينهم أن يكون أحدهم من قبيلة الونساب، أما بقية العدد، فعادة ما يختار من بين القبائل الأخرى فى مجتمع البحث. إلى جانب ذلك فهناك عشرة خفراء نظاميون، ويساعد هذا الجهاز المجلس القروى(*) على تحقيق الأمن فى المجتمع.

(*) المجلس الشعبى المحلى: طبقاً للقانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ الخاص بنظام الإدارة المحلية وتعديلاته استبدلت بعبارتى المجلس المحلى والمجالس المحلية عبارتى المجلس الشعبى

٤-المجلس الشعبى المحلى للقرية: يتكون من عشرين عضواً، على أن يكون أحدهم بالانتخاب الفردى. ونظراً لأن نطاق المجلس الشعبى المحلى لقرية غرب أسوان يتكون من قريتين هما: قرية غرب أسوان (القرية الأم)، وقرية الكوبانية؛ فعادة ما يتم انتخاب رئيس المجلس ووكيله من القرية الأم التى بها مقر المجلس، على أن يكون أحدهما – على الأقل – من العمال أو الفلاحين. أما بقية الأعضاء فيتم اختيارهم من القرى الأخرى التابعة للمجلس، وعددهم ثمانية عشر عضواً يختصون بالإشراف والعمل فى قطاعات الخدمات المختلفة بالمجلس (مياه – صحة – كهرباء – تعليم ...إلخ).

يتكون المجلس من اثنين وعشرين نجعاً(**)؛ حيث كان عدد النجوع لا يتجاوز ثمانية عشر نجعاً، لكن الزيادة السكانية وما ترتب عليها من التوسع العمرانى أسهماً فى زيادة أربعة نجوع أخرى جديدة.

الجدول رقم (١) حيث يوضح أسماء النجوع بالقرية وعدد سكان كل نجع[٢٧].

الجدول رقم (١) أسماء النجوع وسكانها

م	اسم النجع	عدد الشوارع	عدد السكان
١-	نجع القبة	٥	٥٥١
٢-	نجع الجعلاب	٦	٥٣٢
٣-	نجع المعوضات قبلى	٢	٣٤٩
٤-	نجع المداب	١٠	٩٨٢
٥-	نجع الحمداب	٣	٣٧٩
٦-	نجع الشديد	٤	٦٠٤
٧-	نجع الغلالاب	٥	٧٣٢
٨-	نجع القرطباب	٢	٣٣٣
٩-	نجع الشيخ دياب	٢	٣٩٧

المحلى والمجالس الشعبية المحلية.

(**) يقصد بمصطلح نجع – وحدة مكانية وقرابية.

١٠-	نجع المعوضات بحرى	٣	٤٣٤
١١-	نجع الجرانيس	٥	٦٥٣
١٢-	نجع الأرخباب	٢	٣٢١
١٣-	نجع الحمدلاب	٥	٤٨٦
١٤-	الحجاب	٤	٣٢٧
١٥-	أبو عيس	٤	٤٢٥
١٦-	الفرس	٣	٢٧٠
١٧-	السدر	٤	٦١١
١٨-	الخيرلاب	٤	٥٤٥
١٩-	بغدلاب	٣	٣٧٦
٢٠-	بسيون	٤	٣٨٤
٢١-	البليدة	٦	٣٥٢
٢٢-	الشيخ حمد	١	١٨

يتضح من الجدول رقم (١) ميل القرية إلى تغيير حيزها المكانى بالامتداد العمرانى. فبعد أن كان عدد نجوع القرية ثمانية عشر حتى عام ١٩٨١، وصل مع أوائل التسعينيات إلى ٢٢ نجعاً. ويرجع ذلك التغير إلى زيادة معدل الزيادة الطبيعية فى السكان، وإلى خصوصية النسق الإيكولوجى المميز للقرية الذى يسمح بالامتداد العمرانى.

السكان: يوجد بمجتمع البحث خمس قبائل تمثل حوالى ٩٠% من سكان القرية. وتتباين هذه القبائل من حيث الحجم والمكانة الاجتماعية، وهى على التوالى:

١- قبيلة الونساب، وتضم حوالى ٤٠% من سكان مجتمع القرية.

٢- قبيلة الغلالاب، وتمثل حوالى ٢٠% من سكان مجتمع القرية.

٣- قبيلتا المعوضات والحجاب، وتشملان حوالى ١٥% من سكان مجتمع القرية.

٤- قبيلة المداب، وتشمل حوالى ١٠% من سكان مجتمع القرية.

٥- أما سكان القرية الباقون (١٥%) فيتوزعون فيما بين قبائل صغرى من حيث الحجم، وهى قبائل القرطاب، والسهرباب، والديوداب[٢٨].

الأصل السلالى: يرجع الأصل السلالى لسكان المجتمع النوبى إلى الكنوز، وهى إحدى القبائل العربية المهاجرة منذ الفتح العربى (قبيلة بنى ربيعة وبعضها من قبيلة جهينة). وقد اختلطت فى آخر عهد الدولة الأيوبية بالنوبيين، فقد أسفرت نتيجة المعارك

عن انتصار الأيوبيين على بنى كنز. فأدى ذلك إلى مغادرة الغالبية العظمى منهم أسوان إلى شمال النوبة وتركزهم فى منطقة المريس، ثم اختلاطهم بالنوبيين. وبمرور السنين اندمجت هذه القبائل فتأثرت اللغة العربية لبنى كنز، أى لم تعد لغة سليمة كما كانت من قبل، إلى جانب أنهم تعلموا اللهجة النوبية وتحدثوا بها، وهى التى عرفت فيما بعد باللهجة الكنزية[٢٩].

أما بالنسبة للأقلية التى لم تغادر أسوان فإنها تبعثرت فى قرى أسوان ونواحيها، وأصبح لا نفوذ لها على القبائل العربية الأخرى. فعلى المستوى الأكثر قدماً تشير الدراسات التاريخية إلى تحول منطقة أسوان عبر العصور الوسطى إلى مسرح لتجمع عناصر سكانية كثيرة متباينة. وهناك من يرجع أصول تلك السلالة إلى الجنس السامى والبعض الآخر يرجعها إلى الجنس الحامى، وبناءً على ذلك فقد أصبح البناء السكانى لمنطقة أسوان يشمل عدداً من العناصر السكانية.

وترجع تسمية النوبيين الكنوز إلى أحد القواد من قبيلة بنى ربيعة بعد الفتح الإسلامى، ثم سكنت بمناطق البجة جنوب الصحراء الشرقية والمنطقة حول أسوان. واستطاع هذا القائد – الذى يلقب (بأبى المكارم هبة الله) – القضاء على الشغب والاضطراب والقبض على مثيرى الشغب المتمردين على حكم الحاكم بأمر الله، فكافأه بأن أنعم عليه بلقب "كنز الدولة" فصار كل أبناء بنى ربيعة من بعده يحملون هذا اللقب، حتى بعد اختلاطهم بالنوبيين واستخدامهم اللغة النوبية، فعرفوا باسم الكنوز[٣٠].

وتشتمل بلاد النوبة على ثلاث جماعات هى: الكنوز أو (الماتوكى)، والعرب، والنوبيون (أو الفاديجا).

يقيم النوبيون فى القسم الجنوبى. وتشير دراسة السيد حامد "النوبة الجديدة" إلى أن لفظ الكنوز يشير إلى مكانة اجتماعية أقل، فى حين أن إطلاق لفظ النوبيين على الفاديجا يشير إلى علو المكانة الاجتماعية. ونظراً لهذا الخلط حول لفظ الكنوز، فإن الباحثة فى دراستها الحالية حين تتحدث عن مجتمع البحث تفضل أن تستخدم عبارة (قرية غرب أسوان أو مجتمع الدراسة).

يضاف إلى هؤلاء وأولئك الوافدون من بعض المدن الإسلامية؛ مثل التكارنة، والعبيد، والمماليك، والمسلمين المهاجرين من الأندلس، والأتراك[٣١].

تأسيساً على ما سبق يمكننا أن نستخلص التركيب السلالى لقرية غرب أسوان وهو على النحو الآتى:

أ-النوبيون: ويضمون القبائل العربية وعناصر نوبية من الكنوز.

ب-عناصر نوبية نقية: وهى تضم النوبيين الذين وفدوا من القسم الجنوبى لبلاد

النوبة القديمة فى شكل هجرات، واستقروا بالقرية، ولكن لا يمثلون الأغلبية.

ج-عناصر مختلطة: وتضم عبيداً مهاجرين ذوى أصول وملامح زنجية واضحة. ويقول محمد الجوهرى: إن من الملاحظات الجديرة بأخذها فى الحسبان عند دراسة غرب أسوان أن نلاحظ قدرة الثقافة النوبية على امتصاص الهجرات المتعددة التى وفدت إليها ثم تمثلتها ومنحتها دماً ولغة وعادات وتقاليد. وليس أدل على ذلك من أن النوبيين اعتنقوا الإسلام، وأخذوا من القبائل العربية (بنى ربيعة وجهينة) اللغة العربية التى ارتبطت بممارسة الشعائر الدينية اليومية، ثم تم إدماجها إدماجاً كلياً فى الهيكل الاجتماعى النوبى التقليدى[٣٢].

أما على المستوى الإمبيريقى فتشير نتائج الدراسة الميدانية الحالية إلى خصوصية الثقافة النوبية التى سمحت لأعضاء مجتمعها بممارسة الازدواجية فى أسلوب حياتهم اليومية. ويتجسد ذلك فى حرص النوبيين حالياً على التحدث باللغة العربية القريبة فى مخارج ألفاظها إلى اللهجة الصعيدية المنتشرة فى جنوب الوادى. ويظهر ذلك بالتحديد عند اتصالهم بأهالى مدينة أسوان، سواء على المستوى الرسمى أو غير الرسمى. أما بالنسبة لمعاملاتهم الخاصة وعلاقاتهم داخل القرية، فإنهم يتمسكون بالتحدث باللغة النوبية التى تعرف "بالماتوكى"، ويحرصون حرصاً شديداً على تنشئة أطفالهم على التحدث بها داخل القرية[٣٣].

كما كشفت نتائج دراستنا فى مرحلة الماجستير أن نظام الانتساب السائد هو الانتساب الأبوى الذى من أهم سماته انتساب الأبناء إلى الأب، وهو ما يترتب عليه أن يكون نظام الإقامة (السكنى) فى مسكن الأب أو بالقرب منه. وعلى الرغم من ذلك فإن الواقع الإمبيريقى كشف عن خلاف ذلك؛ حيث نلاحظ أن هناك استمراراً لسمات الانتساب الأمومى الذى تظهر فيه سيادة سلطة الخال على أبناء أخته ذكوراً وإناثاً. ويتجسد فى الأخذ برأى الخال من حيث قبول العريس المتقدم لابنة الأخت أو رفضه، إلى جانب أنه المفوض فى استلام مهرها حتى فى حالة وجود الأب، إلى جانب استمرارية سكن الشاب بعد زواجه مع أهل زوجته (الإقامة الأمومية) لفترة طويلة. وكل ذلك مما يؤكد سيادة نظام الانتساب الأمومى فيما بين النوبيين قبل الفتح الإسلامى[٣٤].

والخلاصة: أنه على الرغم مما تسمح به الثقافة النوبية من ازدواجية؛ فإن النوبيين مازالوا حريصين حتى الوقت الحاضر على الحفاظ على الهوية النوبية، وذلك من خلال حرصهم الشديد على عدم الاختلاط مع أى جنس من الأجناس عبر العصور المختلفة. ومن جهة أخرى أسهم موقع القرية على الضفة الغربية للنيل فى ازدياد بعدها وعزلتها النسبية، حتى انعكس ذلك على احتفاظ الثقافة النوبية بالثبات النسبى لبعض العادات والتقاليد، إلى جانب بعض سمات الطابع العمرانى النوبى حتى وقت إجراء الدراسة

الحالية فى السبعينيات من القرن الماضى. وإن كانت الدراسة الحالية قد كشفت عن وجود مؤشرات للتغير الذى نال من بعض العمران النوبى، على نحو ما سيتضح بالتفصيل عند الحديث عن "البيت النوبى".

ويقدر عدد سكان القرية فى آخر تعداد تقديرى للوحدة المحلية لقرية غرب أسوان ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧ بحوالى ١٣٤٣٢ نسمة. وداخل هذا الرقم الإجمالى يبلغ عدد سكان القرية الأم "غرب أسوان" حوالى ثلثى العدد؛ أى حوالى ٨٩٥٥ نسمة. أما قرية الكوبانية فتقدر بحوالى الثلث؛ أى ٤٤٧٧ نسمة. كما يوضح الجدول التالى.

الجدول رقم (٢) معدل الزيادة السكانية لقرية غرب أسوان

سنة التعداد	عدد السكان	الزيادات بين التعدادات	نسبة الزيادة	معدل الزيادة السنوى
١٩٦٠	٣٦٣٣	-	-	-
١٩٦٧	٨٠٠٠	٤٣٦٧	%١٢٠	%٦,٢
١٩٧٦	١٢٠٠٠	٤٠٠٠	%٥٠	%٤,١
١٩٨٦	٩٩٩٩	٢٠٠١	%١٦,٦	%٣,٥
١٩٩٦-١٩٩٧	١٣٤٥٥	٣٤٥٦	%٣٤,٦	%٣,٥

إذا دققنا النظر فى بيانات التعداد فى الجدول رقم (٢) سنلاحظ أن هناك تذبذباً فى معدل الزيادة السكانية. ففى عام ١٩٦٧ وصل معدل النمو السكانى إلى ٦,٢% تقريباً، فى حين أخذ المعدل فى الانخفاض فى الأعوام التالية، فوصل فى عام ١٩٧٦ إلى ٤,١%، وفى عام ١٩٨٦ إلى ٢%، ثم عاد المعدل مرة أخرى إلى الارتفاع فى عام ١٩٩٧ ليصل إلى ٣,٥%.

ويرجع هذا التذبذب فى معدل النمو السكانى إلى مجموعة عوامل تعرض لها مجتمع الدراسة عبر تطوره ومازال. نذكر من هذه العوامل: الهجرة؛ فمنذ عام ١٩٦٧ استقبل المجتمع أسر أعضائه الذين كانوا مقيمين فى محافظات القناة بسبب العدوان الإسرائيلى. ثم بعد ذلك توالت الهجرة لتأخذ طابع الطرد والبحث عن العمل فى مدينة أسوان وبقية عواصم المحافظات. هذا على المستوى المحلى. ومع بداية السبعينيات من القرن الماضى اتجهت الهجرة إلى الدول المنتجة للنفط. أما على المستوى الأكثر تحديداً فإن انخفاض معدل الزيادة السكانية يؤكد مدى نجاح خطط تنظيم الأسرة وبرامجها فى

القرية، نتيجة لزيادة معدل الاتجاه نحو التعليم من جانب الذكور والإناث، وهو ما يساعد بدوره على زيادة الوعى بأهمية تنظيم الأسرة اتفاقاً مع السياسة الإنجابية التى تدعو إليها الدولة.

ويقدم الجدول (٣) بياناً بتوزيع السكان حسب النوع فى قرية غرب أسوان. ومنه نلاحظ أن هناك انخفاضاً فى نسبة الذكور التى تقدر بحوالى ١,٢%، أما معدل الإناث فيصل إلى ١,٦%. ويرجع سبب ارتفاع معدل نسبة الإناث فى مجتمع الدراسة إلى ارتفاع معدل الهجرة فيما بين الذكور لمن هم فى سن العمل بالمدن ومحافظات ج. م. ع، كما يرجع إلى السفر إلى الخارج بهدف العمل فى الدول العربية.

الجدول رقم (٣) توزيع السكان حسب النوع

اسم القرية	تعداد ١٩٨٦			تعداد تقديرى فى يناير ١٩٩٧				
	ذكور	إناث	الجملة	ذكور	إناث	الجملة	متوسط الزيادة	النسبة المئوية
غرب أسوان	٤٧٧٤	٥٢٢٥	٩٩٩٩	٦٤٢٢	٧٠٣٣	١٣٤٥٥	٣١٤	٣,٤%

الخدمات

١- التعليم:

لقد أسهم موقع القرية فى حرمانها من الخدمة التعليمية، وهو ما أدى إلى ارتفاع معدل الأمية بين سكانها فى الماضى، حيث كانت تقدر بحوالى ٩٥%. ولكن مع بداية الستينيات من القرن الماضى بدأت القرية تشهد زيادة فى معدل المتعلمين يقدر بحوالى ٥%، وذلك لتغير اتجاهات الأهالى وحرصهم على تعليم أبنائهم الذكور وحدهم، بإرسالهم إلى المدارس فى مدينة أسوان حتى مرحلة الإعدادية (فنى – معلمين – تجارى). ومع أواخر الستينيات تم إنشاء أول مدرسة بنجع القبة؛ نظراً لسهولة المواصلات التى تصل بين هذا النجع بمدينة أسوان، وكان المدرسون جميعهم من أبناء أسوان. وكانوا ينتقلون إلى القرية للقيام بالعملية التعليمية لأبناء غرب أسوان؛ نظراً لأن القرية تتبع أسوان إدارياً.

وفى أواخر السبعينيات تم إنشاء مدرستين للمرحلة الابتدائية بنجعى الشيخ دياب والحمدلاب. ونظراً لحرص أهالى القرية وإقبالهم على الإفادة من هذه الخدمة لتعليم أبنائهم بغية الحصول على شهادات تؤهلهم للعمل الحكومى؛ سمح الأهالى لأبنائهم الذكور والإناث معاً – بعد الانتهاء من استكمال المرحلة الابتدائية داخل القرية – بالانتقال

بوساطة "المعدية" يومياً إلى مدينة أسوان للالتحاق بمدارس المرحلة الإعدادية، ثم الثانوية (عام – فنى – معلمين).

ولكن فى ظل اتساع مظلة الخدمة التعليمية على مستوى ج. م. ع. حظيت القرية بنصيبها من هذه الخدمة القومية، فتم إنشاء مدرسة للمرحلة الإعدادية ثم لمراحل التعليم الثانوى والفنى والأزهرى (انظر جدول ٤).

الجدول رقم (٤) يوضح الخدمة التعليمية بالقرية

المرحلة التعليمية	عدد المدرسين			عدد الفصول	عدد المدرسين		عدد التلاميذ	
	١٩٧٦	١٩٨٦	١٩٩٦		ذكور	إناث	ذكور	إناث
التعليم الابتدائى	١	٣	٤	٢٣	٣١	٥٦	٣٥٣	٤١٠
التعليم الإعدادى	-	١	٢	١٢	١٧	٢٠	٢٩٢	٣٨٩
التعليم الأزهرى الابتدائى	-	١	١	٥	٩	٦	١٩٥	٢٠٠
التعليم الثانوى الفنى	-	-	١	٣	٧	٥	-	٩٢
المرحلة الجامعية (مدينة أسوان)	-	-	-	-	-	-	٣	٢

الجدول رقم (٥) يوضح توزيع سكان القرية حسب الحالة التعليمية

اسم القرية	أمى		يقرأ ويكتب		أقل من المتوسط		متوسط		فوق المتوسط		جامعى	
	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث
غرب أسوان	٢٠٣	٤٠٥	١٣٠٧	١٢٦٥	١٣٨٨	١٣٣٧	١٠٤٩	٧٠٩	٦٦	٢٦	٥٣	٧

تدلنا دراسة الجدولين ٤، ٥ على زيادة مساحة الخدمة التعليمية بحيث شملت جميع مراحل التعليم الأساسى والمتوسط، كما تشير أيضاً إلى زيادة نسبة من أفادوا من هذه الخدمة من أبناء القرية ذكوراً وإناثاً، فترتب على ذلك انخفاض معدل الأمية وزيادة معدل

القادرين على القراءة والكتابة.

والخلاصة: يمكننا القول بأن مؤشرات التغير بدأت تتبلور بوضوح من خلال مظلة الخدمة التعليمية، من حيث زيادة المؤسسات باختلاف المراحل، وزيادة عدد المتعلمين وقلة نسبة الأمية. ومما لاشك فيه أن هذه الخدمة قد ساعدت على تخفيف حدة العزلة المكانية للقرية، وهو ما ينعكس من قريب ومن بعيد على زيادة ترحيب أعضاء القرية بالتعامل مع الغرباء، إلى جانب زيادة اتصال أبنائها بأبناء مدينة أسوان فى مجالات شتى؛ كالتعليم ومجالات العمل الحكومى، ومجال السياحة، والنشاط التجارى بالأسواق.

٢-الصحة:

تشير معطيات الدراسة الميدانية الحالية إلى اتجاه أعضاء مجتمع القرية نحو الطب الرسمى جنباً إلى جنب مع الطب الشعبى. فقد تكونت لدى الأجيال الشابة من الذكور والإناث من أعضاء المجتمع معلومات حول أسباب المرض، وبعض أعراضه. كما درسوها فى مناهجهم الدراسية فى مرحلتى التعليم الإعدادى والثانوى. فى حين نجد أن جيل الأجداد والآباء مازالوا يعتقدون أن المرض يرجع إلى أسباب من بينها السحر والجن وضربة الشمس. وفى السبعينيات كانت توجد وحدة صحية، تقتصر وظيفتها على تقديم الإسعافات الأولية. لكنها كانت فى الحقيقة خدمة ميتة، بسبب عدم انتظام حضور الطبيب المختص أو المساعدين (الممرضين)، إلى جانب نقص الكثير من التجهيزات الطبية.

ولقد لاحظت الباحثة أثناء الدراسة الميدانية وجود نوع من مؤشرات التغير ظهر فى طبيعة الخدمة الصحية، من حيث قيام المجلس المحلى بعمل ترميمات شاملة لمبانى الوحدة الصحية والمعمل، إلى جانب قيامه بإنشاء حجرات إضافية وتزويدها بالأسرة، وإنشاء جراج لسيارات الإسعاف، كما تم تأسيس معامل للتحاليل الطبية، إلى جانب تدعيم مراكز تنظيم الأسرة وإلحاقها بجمعيات تنمية المجتمع بقرى الوحدة، وذلك لضمان استمرارية الخدمة طوال ٢٤ ساعة. ولعل ذلك يرجع إلى نشاط رئيس جمعية تنمية المجتمع ومعاونيه جميعهم من أبناء القرية، على عكس ما كان عليه الوضع، حيث كان معظم أعضاء الجهاز الطبى قادمين من خارج القرية، على نحو ما يتضح من الجدول رقم (٦).

الجدول رقم (٦)

الوضع الراهن لقطاع الخدمة الصحية بقرية غرب أسوان وتوابعها

اسم	مستشفى	وحدة	صيدلية	خدمة تنظيم	عيادة	عيادة	عدد	عدد	سيارات

القرية	فردى	صحية		أسرة	أسنان	خارجية	الأطباء	الممرضين	إسعاف
غرب أسوان	١	١	١	٢	١	٢	٢	٧	١
الكوبانية	١	١	-	١	-	-	١	-	١

وبالرغم مما يشير إليه الجدول السابق من حدوث تغير وتحسن فى قطاع الخدمة الصحية بقرية غرب أسوان عما كان من قبل؛ فإن الباحثة لاحظت – أثناء معايشتها مجتمع الدراسة – أن معظم أهل القرية يلجأون إلى مدينة أسوان لطلب الاستشارة الطبية من الأطباء المتخصصين، ولإجراء العمليات الجراحية ومعالجة الأسنان فى مستشفى أسوان العام والعيادات الخاصة والمستشفيات الاستثمارية. ويرجع ذلك – فى رأيى – إلى ارتفاع معدل الزيادة السكانية، وهو ما جعل قطاع الخدمة الصحية بالقرية عاجزاً عن تقديم الخدمة لجميع السكان، بالإضافة إلى ما كشفت عنه المعايشة من نقص الإمكانات من أدوية وأجهزة طبية بالوحدة الصحية، إلى جانب عدم انتظام حضور الأطباء اليومى إلى القرية. بل قد تقتصر عدد مرات حضور الطبيب على مرتين فقط على مدى ٣٠ يوماً.

٣-الشئون الاجتماعية:

من اللافت للنظر كثرة الجمعيات الخيرية الأهلية بمجتمع الدراسة على مدى نجوعها. وغالبية هذه الجمعيات تكرس جهودها للقيام بالأعمال الخيرية وتقديم كافة صور المساعدات المعنوية والمادية فى الظروف المفاجئة (الوفاة – الحريق)، وفى المواسم والأعياد لأصحاب الحالات الخاصة (المرض – العجز – اليتم).

وتعتمد معظم هذه الجمعيات على الجهود الذاتية فى التمويل، الذى يقوم على تجميع الاشتراكات من أعضاء كل نجع، وجمع التبرعات من الأعضاء القادرين. وقد كشفت هذه الدراسة الميدانية عن نجاح الجهود الأهلية فى سد احتياجات القرية اعتماداً على العمل الخيرى. ويرجع ذلك إلى عدم وجود جهة حكومية تختص بتقديم المساعدات بالقرية. لكن هذا لا ينفى أن بعض هذه الجمعيات تعتمد فى مساعداتها على الشئون الاجتماعية بمدينة أسوان، ولكن فى أضيق الحدود.

ومع بداية الثمانينيات نقلت هذه المهام إلى المجلس القروى، ومع ذلك لا تزال هذه الجمعيات تؤدى دورها فى تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى، من خلال استمرار اجتماع أعضاء كل نجع فى أوقات الفراغ ليتجاذبوا أطراف الحديث وأخبار النجع،

وكثيراً ما يعقد بمقر هذه الجمعيات مجالس للصلح بين الأطراف المتنازعة، سواء الأفراد والأسر.

وقد شهد المجتمع مؤشرات التغير فى وظيفة الجمعيات الخيرية يعد نقلها ليكون الإشراف عليها خاضعاً للوحدة الاجتماعية التابعة للوحدة المحلية بالقرية. فقد اتسعت دائرة برامج الإصلاح الاجتماعى الخيرى، وأخذت تقوم على أساس علمى موضوعى من أجل توسيع قاعدة من يفيدون من ذلك، من خلال حصر الحالات الأسرية المحتاجة للمساعدة، ثم عمل بحث اجتماعى متعمق لتحديد نوعية الخدمة اللازمة. وقد أخذت هذه الخدمة حالياً صوراً عدة:

- تقديم معاشات للمسنين.
- تقديم إعانات موسمية.
- تقديم إعانات فى شكل قروض للأسر المنتجة.
- تقديم خدمات؛ مثل إنشاء دور الحضانة للمرأة العاملة، وفصول التقوية لتلاميذ المدارس، وفصول تحفيظ القرآن الكريم، وأخرى لمحو الأمية للبالغين، وخدمات تنظيم الأسرة.

كما تشير بيانات المجتمع المحلى إلى نوعية المشاريع المقدمة فى غرب أسوان؛ مثل مشروع الأسرة المنتجة (٩ حالات صندوق، ٦ حالات زراعات شاطئية، ٤ حالات منحة هولندية). انظر جدول رقم (٧) الذى يوضح قطاعات الخدمات التابع للشئون الاجتماعية.

الجدول رقم (٧) يوضح قطاع الخدمات التابع للشئون الاجتماعية

اسم القرية	وحدة اجتماعية	جمعية تنمية المجتمع	جمعية رعاية الأمومة	دور حضانة
غرب أسوان	١	١٤	١	١٠

٤ـقطاع التموين والتجارة الخارجية:

كانت مدينة أسوان ومازالت المنفذ والسوق التجارى الأساسى الوحيد لتصريف منتجات القرية من الخضروات والمحاصيل الموسمية (البلح والتمر). إلى جانب أنها أيضاً تمثل السوق الذى يشبع حاجات أعضاء المجتمع من جميع السلع الاستهلاكية والمعمرة.

على أن من مؤشرات التغير ما يشير إلى أن بعض هذه الخدمات أصبح يقوم بتوفيرها المجلس القروى الآن (انظر الجدول رقم ٨).

أ-المؤسسات الخاصة بتوفير السلع:

الجدول رقم (٨) يوضح أنواع الأنشطة بالقرية

اسم القرية	مجتمعات استهلاكية	جمعيات فنوية	بقالة تموين	محلات بقالة	مخبر بلدى
غرب أسوان	١	٢	٣	١٤	-

ب-مؤسسات النشاط التجارى:

اسم القرية	خردوات	ورش نجارة	ورش لحام	ورش كاوتش	منجد	حلاقة
غرب أسوان	٢٢	٣	٤	٤	١	١

على الرغم من وجود فرع لجمعية الأهرام والجمعيات الفئوية، فقد كشفت الدراسة الميدانية عن أن دورها انحسر لوجود تجارة التموين بقرى الوحدة، ووجود ورش صغيرة للحام الكاوتشوك والنجارة، وأكشاك ومحلات للبقالة.

٥-قطاع المرافق:

أ-مرفق الكهرباء: كانت غرب أسوان – كغيرها من قرى الريف المصرى – محرومة من خدمة الكهرباء، بل كانت تعتمد فى إضاءة المساكن على النظام التقليدى (لمبات الجاز والفانوس). وكانت شوارعها تظل مظلمة طوال الشهر باستثناء الليالى القمرية. ولكن مع بداية عام ١٩٦٩ بدأت الكهرباء تدخل القرية باستخدام مولدات الديزل. ثم تم فى عام ١٩٧٥ إدخال التيار الكهربائى باستخدام المحولات وأعمدة الإنارة لكافة النجوع وذلك من محطة خزان أسوان. ومع بداية التسعينيات تم تغطية كافة النجوع – بما فيها النجوع الحديثة – بالتيار الكهربائى.

والخلاصة: أن مجتمع غرب أسوان يعتمد حالياً على مصدرين للكهرباء؛ الأول: من محطة محولات قرية الأعقاب، والثانى: من مدينة أسوان، مروراً بجزيرة أسوان، ثم إلى أول نجع (ألفيه جنوب القرية)؛ انظر الجدول رقم (٩).

الجدول رقم (٩)

يوضح عدد المحولات وعدد أعمدة الإنارة الموجودة بالقرية

اسم القرية	محولات الكهرباء	أعمدة الجهد المنخفض	أعمدة الجهد المتوسط	عدد المشتركين
غرب أسوان	١٧	١٠٩٩	١١٠	٢١٠٠

ب-المياه: مازال نهر النيل يمثل المصدر الرئيسى لمياه الشرب بالقرية، بالرغم من وجود الآبار الإرتوازية. ولكن كشفت نتائج الدراسة الميدانية عن أن استخدامها يكون فى أضيق الحدود؛ نظراً لشدة ملوحتها. أما عن المياه النقية فتشير بيانات الوحدة المحلية إلى أنها متوافرة بكل نجع، بوساطة ما تم تنفيذه من محطات الترشيح الذاتية التى مصدرها مياه نهر النيل، حيث توجد الآن ثلاث محطات ويجرى العمل فى إنشاء محطة رابعة.

الجدول رقم (١٠) يوضح مصادر المياه النقية بالقرية

اسم القرية	محطة ارتوازية	محطة ترشيح ذاتى	شبكة مياه
غرب أسوان	١	٢	٢

ج-قطاع الشباب والرياضة: لم يحظ قطاع الشباب والرياضة باهتمام المسئولين قبل إنشاء نظام المحليات، بل كان الشباب فى غرب أسوان يعتمدون فى ممارسة أنشطتهم الرياضية على ما يتم فى حصص الألعاب فى أثناء اليوم الدراسى. ثم توجه طاقات الشباب بعد انتهاء اليوم المدرسى إلى الذهاب إلى الحقول لمساعدة أسرهم فى العمل الزراعى الخاص بالأسرة. أما فى المناسبات والأعياد والليالى القمرية فعادة ما تقام مباريات كرة القدم (الشراب) فيما بين كل شباب كل نجع على حدة.

ولكن بعد دخول نظام المحليات لقى هذا القطاع الاهتمام والرعاية، من خلال تخصيص ميزانية خاصة من مديرية الشباب والرياضة بالمحافظة، وتجسد ذلك فى إنشاء عدد من الأندية ومراكز الشباب بها ملاعب مفتوحة، إلى جانب إحلال بعض الأجهزة وتجديد بعضها. انظر الجدول رقم (١١).

الجدول رقم (١١) يوضح نوعية الخدمات فى قطاع الشباب

اسم القرية	أندية	عدد المشتركين	مراكز الشباب	عدد المشتركين	ملاعب كرة قدم	ملاعب كرة سلة	ملاعب كرة طائرة
غرب أسوان	٢	٥٠٠	٢	٧٥٠	٢	٤	٤

د-قطاع التليفونات والبريد: تشير بيانات المجتمع المحلى إلى حرمان القرية من خدمة البريد والتليفون حتى عام ١٩٦٣، باستثناء خط التليفون الداخلى الموجود فى منزل العمدة لتبليغ إشارات وزارة الداخلية الخاصة بالأمور الأمنية. ولذا كان لزاماً على أهل القرية إذا أرادوا الاتصال بذويهم- سواء داخل ج.م.ع أو خارجها - الانتقال إلى

مدينة أسوان. ومع بداية عام ١٩٦٣ أنشئ أول مكتب بريد بالقرية، أما فيما يخص الخدمة التليفونية فظل الوضع على ما هو عليه حتى بدايات الثمانينيات من القرن الماضى حيث بدئ فى تركيب أول "سويتش" طاقته ٢٥ خطاً آلياً، ثم تلاه فى التسعينيات تركيب سنترال إلكترونى طاقته ٤٠٠ خط. (انظر الجدول رقم ١٢).

الجدول رقم (١٢) يوضح الخدمة التليفونية والبريدية بالقرية

اسم القرية	سنترال حكومى		سنترال أهلى	عدد المشتركين		مكتب بريد
	عدد	الخطوط		أهلى	مصالح	
غرب أسوان	١	٤٠٠	١	٦٣٠	١٤	١

هـ-قطاع الأوقاف: تشير نتائج الدراسات السابقة عن القرية إلى قوة الاتجاه الدينى لدى أفراد القرية، وهو ما يتبدى فى إنشاء مساجد وزوايا بالجهود الذاتية، حتى بلغ عددها حوالى ٦ مساجد وزوايا. ولكن بدخول نظام المحليات بالقرية حظى هذا القطاع بالاهتمام الحكومى (وزارة الأوقاف)، ويتمثل ذلك فى إنشاء مساجد حكومية وزوايا ومراكز لتحفيظ القرآن، تم بعد ذلك تدعيمها بالأئمة والوعاظ اللازمين لإدارتها، للقيام بالاحتفالات الدينية داخل مجتمع القرية؛ مثل الاحتفال الدينى بليلة رؤية هلال شهر رمضان، وصلاة العيدين، والمولد النبوى، وأول العام الهجرى الجديد.

الجدول رقم (١٣) يوضح منشآت وزارة الأوقاف بالقرية

اسم القرية	مسجد حكومى	مسجد أهلى	زاوية	ضريح	مركز لتحفيظ القرآن الكريم
غرب أسوان	٢	٦	٢	٤	٢

و-قطاع الصرف الصحى: لم تحظ قرية غرب أسوان -فى الماضى أو فى الوقت الحاضر - بنظام شبكات الصرف الصحى، فهى فى ذلك مثل غيرها من قرى الريف المصرى. أما نظام الصرف السائد أو المعمول به فى القرية فهو النظام التقليدى (عمل خزانات داخل كل منزل). وتشير نتائج الدراسة الميدانية الحالية إلى وجود نوعين من الخزانات فى مجتمع الدراسة:

الأول: حفرة عميقة فى باطن الأرض (ما بين ٣ إلى ٥ أمتار)، ويتم بناؤها من

الداخل (أى تبطينها) بالطوب الأحمر والأسمنت من جميع الاتجاهات، ويتم التخلص من المخلفات بواسطة عمليات النزح، بالاستعانة بالسيارات أو جرارات الكسح.

النوع الثانى: يتم بناؤه باستخدام الحجر الجيرى، ليسهل عملية تسرب مياه الصرف، بحيث تتبقى المواد الصلبة التى يتم التخلص منها بطريقة النزح اليدوى. وهذا النظام التقليدى المعمول به هناك يعتمد أساساً على فكرة تسرب مياه مخلفات الصرف إلى مياه النيل. وذلك راجع إلى طبيعة موروفولوجية الأرض فى مجتمع الدراسة، من حيث تميزها بالارتفاع عن مستوى مياه مجرى النيل بحوالى (١ - ٣ أمتار)، وهذه النتيجة جاءت متسقة مع نتيجة دراسة أجريت على المحافظات الواقعة فى جنوب الوادى حول كيفية تصريف مخلفات الصرف الصحى فى القطاع الريفى بالتحديد. فجاءت نتيجة هذه الدراسة لتؤكد أن نظام الصرف الصحى السائد فى معظم قرى جنوب الوادى يعتمد على نظام الخزانات (البيارات أو الترنشات) التى تعتمد على تسرب مياه الصرف الصحى إلى مياه النيل[٣٦].

ومن ثم فإن مثل هذه النظم التقليدية والعادات السلوكية السائدة تمثل أحد العوامل التى أسهمت فى إحداث التلوث البيئى فى منطقة جنوب الوادى. ولعل ذلك يلفت نظر المسئولين على المستويين المحلى والقومى، لمعالجة هذه المشكلة، خصوصاً بالنسبة للقرى الواقعة بجوار نهر النيل، وذلك بالعمل على إدخال نظام شبكات الصرف الصحى الذى أصبح يشكل الآن ضرورة ملحة لإنقاذ بيئتنا وأنفسنا من أضرار التلوث.

ز-قطاع الأمن: تتبع قرية غرب أسوان مركز شرطة مدينة أسوان، لذا لا يوجد بها نقطة شرطة، بل يوجد نظام العمدية. ويعاون العمدة كل من شيخ البلد والخفراء (المقيمين فى المجتمع) المعينين من قبل وزارة الداخلية. إلى جانب ذلك فإن نتائج الدراسات السابقة – التى اتسقت مع نتائج الدراسة الحالية – تشير إلى استمرارية وظيفة نظام القرابة فى المحافظة فى تحقيق التوازن الداخلى واستتباب الأمن والضبط الاجتماعى فيما بين نجوع القرية وتقسيماتها القرابية، وذلك من خلال سيادة نظام مجلس العرب واستمراره فى حل جميع المنازعات التى قد تنشب فيما بين الأعضاء أو النجوع.

لذا فإن مجتمع البحث كان – ومازال – غير محتاج إلى هذه النوعية من الخدمات المقدمة من مدينة أسوان[٣٧]. بل إن الثقافة النوبية عامة – بما فيها مجتمع الدراسة – تأخذ بمبدأ الاكتفاء الذاتى الذى تدعمه قيمة التماسك القرابى فى توفير الخدمة الأمنية لأعضاء مجتمعها. وذلك يمثل واحداً من الميكانيزمات الثقافية النوبية التى تسعى للمحافظة على الهوية النوبية وتحقيق تميزها عن غيرها من الثقافات الفرعية الأخرى داخل الثقافة المصرية.

ثامناً: النشاط الاقتصادى

١-الزراعة

تزودنا الشواهد الميدانية بمؤشرات عديدة تدل على ميل مجتمع الدراسة إلى التغيير، وبصفة خاصة فى النشاط الاقتصادى. ويتجلى ذلك فى ظهور أنشطة اقتصادية أخرى جديدة جنباً إلى جنب مع الأنشطة الاقتصادية التقليدية؛ التى كان ومازال يشتهر بها النوبيون عامة بما فيها مجتمع الدراسة؛ وهى: الأعمال الخدمية على مستوى عواصم المدن الكبرى – الأنشطة المعاونة فى مدينة أسوان – نشاط الزراعة – التجارة. كما لوحظ دخول شكل حديث من أشكال التقنيات إلى جانب التقنية القديمة اللازمة لإنجاز الأنشطة التقليدية؛ مثل: الجرار الزراعى، وآلة رفع المياه.

وبعبارة أكثر تفصيلاً، لم تعد قرية غرب أسوان – كما كانت فى الستينيات والسبعينيات – قرية زراعية خالصة، بمعنى أن النشاط الزراعى يمثل الحجر الأساسى والعمود الفقرى فى نظامها الاقتصادى. بل تضافرت مجموعة من العوامل والظروف بعضها يرجع إلى عوامل خاصة بالظروف البيئية والطبيعية للقرية، وبعضها الآخر يرجع إلى عوامل مجتمعية، بحيث ساعدت جميعها – من قريب ومن بعيد – على إحداث التغيير وقبول المجتمع للأنشطة الاقتصادية الجديدة. ومن هذه العوامل نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يأتى:

أ-العوامل الطبيعية والبيئية المسببة لتغير الأنشطة الاقتصادية: أسهم كل من موقع القرية على الضفة الغربية لنهر النيل والخصائص الموروفولوجية لطبيعة أرضها (التى أشير إليها فى موضع سابق) فى جعل القرية ذات خصوصية دون غيرها من القرى النوبية الأخرى. فقرية غرب أسوان محصورة من جهة الغرب بالجبال ومساحات على امتداد البصر من الصحراء، بحيث يتعذر معه محاولة الاستصلاح والتوسع الأفقى.

وقد تسبب ارتفاع أراضى القرية – وبالتبعية الأراضى الزراعية – عن مستوى منسوب مياه النيل فى خلق صعوبة يستحيل معها زيادة الأراضى الزراعية بعيداً عن نهر النيل؛ بحكم أنه يمثل المصدر الرئيسى لتوفير مياه الرى بالمجتمع. ويتفرع من النيل ترعة تعرف باسم ترعة الجنابية، تبدأ مع بداية حدود القرية شمالاً وتنتهى إلى جهة الجنوب.

ويعتمد الأهالى عليها فى عملية الرى بالقيام برفع المياه من المنسوب المنخفض (نهر النيل) إلى المنسوب الأعلى (الحيازات الزراعية بالقرية)، بالطرق اليدوية التقليدية (باستخدام الشادوف أو السواقى التى تدار بالماشية). وإن كانت نتائج الدراسة الحالية أظهرت دخول أساليب تكنولوجية حديثة للرى بالقرية متمثلة فى استخدام الموتورات الكهربائية لرفع مياه نهر النيل. ولكن مازال هذا الاستخدام محدوداً مقصوراً على الحيازات الزراعية القديمة. كما لوحظ أن هذه الموتورات ملك لأصحاب الحيازات

الزراعية الكبيرة والمتوسطة بالقرية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عزم هذه الموتورات مازال مقصوراً على رفع كميات كبيرة من المياه اللازمة لاستصلاح الأراضى الصحراوية، بغية التوسع الأفقى وزيادة الحيازة الزراعية بالقرية؛ حتى تتلاءم مع معدل الزيادة الطبيعية لسكان مجتمع الدراسة.

الجدول رقم (١٤) يوضح حجم الحيازة الزراعية بالقرية

السنة	حجم الحيازة بالفدان المزروع	الحيازة "البور"
١٩٥٠	١١٠٠	١٥٠
١٩٦٥	١٣٤٧	٣٩٠
١٩٧٥	١٠٥٦	٣٩٠
١٩٩٦ - ١٩٩٧	١٠٩٩	٣٥٢

يتضح من الجدول رقم (١٤) أن هناك مؤشرات إلى زيادة فى الحيازة الزراعية فى الفترة من عام ١٩٥٠ ـ ١٩٦٥ تقدر بحوالى ٢٤٧ فداناً. وذلك راجع ـ طبقاً لبيانات المجلس المحلى ـ إلى أنه تم فى عام ١٩٥٥ تركيب طلمبة ميكانيكية تعمل بالسولار ذات جهد عالٍ، أسهمت فى رفع كميات كبيرة من الماء، ساعدت فى تحقيق التوسع الأفقى باستصلاح مساحات جديدة من الأراضى الصحراوية وضمها إلى الحيازة القديمة. ولكن بدأ تناقص الحيازة الزراعية فى الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٥ يقدر بحوالى ٢٩١ فداناً؛ بسبب كثرة أعطال طلمبة المياه وتوقفها عن رفع المياه لفترات طويلة، بالإضافة إلى زيادة الجهد وطول فترات الاستخدام وعدم الوعى باستخدامها وصيانتها بصفة دورية. وهو ما تسبب فى نقص المياه الذى أدى بدوره إلى تبوير حوالى ٣٩٠ فداناً. ثم عاد بعدها نظام الرى على ما كان عليه عام ١٩٥٠، وهو استخدام الأدوات التقليدية فى الرى.

ولكن بحلول ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧ عاد الاتجاه لزيادة الحيازة الزراعية، وإن كان بمعدل غير كبير؛ إذ تقدر بحوالى ٤٣ فداناً، وذلك بسبب الاتجاه نحو استصلاح الأراضى البور بالقرية بسبب دخول تقنية حديثة (موتورات كهربية لرفع المياه). ويلاحظ أن هذه الموتورات ملك للأفراد وليس للمجلس، ومن ثم أخذ الاستصلاح الطابع العائلى، وهو ما جعل مجمل الزيادة فى مساحات الاستصلاح ضعيفة. من ناحية أخرى هناك مجموعة من العوامل تضافرت لكى تجعل عملية استصلاح الأراضى البور تسير بمعدل بطئ؛ هى:

- انخفاض منسوب مياه النيل بعد بناء السد العالى (السدة الشتوية، السدة الصيفية) مما تسبب فى حدوث أعطال كثيرة فى طلمبة رفع المياه، بل توقفها

عن أداء عملها لفترات طويلة.

- عدم توافر فنيين بالقرية ليقوموا بعمليات الصيانة والإصلاح للأعطال المتكررة وعمليات المتابعة والتجديد.
- اعتماد معظم أصحاب الحيازات على الرى التقليدى، فأصبح الجهد المبذول شاقاً وقاصراً على نطاق الحيازات القديمة وحدها، وغير قادر على القيام بتوفير مياه بكميات كبيرة تساعد فى عمليات زراعة الأراضى البور واستصلاحها أو الإسهام فى استصلاح أراضٍ جديدة.
- صعوبة عمليات استصلاح الأراضى الصحراوية وارتفاع تكلفتها بالنسبة لإمكانات الفرد الواحد أو إمكانات أهالى القرية مجتمعين (كما كشفت عن ذلك الدراسة الميدانية). وحتى إذا حدث استصلاح فلن تتجاوز المساحة بضعة قراريط، وذلك لما تتطلبه عملية استصلاح الأراضى الصحراوية من عناصر مختلفة منها:

١-توفير الأموال اللازمة للاستصلاح.

٢-توفير الأيدى العاملة للقيام بعدد من العمليات؛ مثل: التسوية، وتنظيف الأرض من الزلط والحصى، ونقل كميات من الطمى أو الطفل لخلطها بالتربة الصحراوية، وعمليات الغسل لتخلص من أملاح التربة، وشق قنوات أو ترع لتصريف مياه الغسل والصرف الزراعى، وإضافة السماد البلدى، وإعادة تقليب الأرض، والقيام بزراعتها بمحاصيل معينة بغية تقويتها وإكسابها مزيداً من الخصوبة مثل (الفول – الترمس).

٣-توفير كميات من مياه الرى للقيام بالمراحل السابقة طوال العام.

٤-توفير تكنولوجيا حديثة للرى بدلاً من الأساليب التقليدية.

٥-توفير فنيين من أهالى القرية للمشاركة فى عمليات الصيانة الدورية.

تأسيساً على ما سبق سنلاحظ أن عمليات التوسع الأفقى فى مجتمع غرب أسوان فى حاجة ماسة إلى التدخل الحكومى بالتعاون مع الأهالى، عن طريق نظام المشاركة الشعبية وتطبيق نظام التعاونيات. فهناك حاجة ماسة إلى توعية أهالى القرية بأهمية تبنى اتجاه لإنشاء جمعيات تعاونية تتولى القيام بعمليات استصلاح الأراضى، وذلك من خلال مشاركة أهالى القرية بأنفسهم فى إدارتها بالجهود الذاتية، والمشاركة فى شراء أسهمها لتوفير المال اللازم لشراء أدوات رفع المياه، وشراء الأسمدة، وتوفير أجور العمال الزراعيين. وهذا يتفق مع ما تشير إليه أساليب التنمية الحديثة التى تعرف بالتنمية المستدامة[٣٩].

ب-عوامل مجتمعية: كشفت بيانات الدراسة الميدانية الحالية عن مؤشرات للتغير فى حجم السكان. وذلك راجع إلى مجموعة من العوامل منها:

- تعرض القرية لهجرات النوبيين إليها منذ أوائل القرن العشرين على فترات هى (١٩٠٢ ـ ١٩١٢ ـ ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤)، بسبب بناء خزان أسوان الذى تسبب فى إغراق جميع القرى الواقعة خلف الخزان، إلى جانب هجرة أهالى قرية الجزيرة المجاورة لمجتمع غرب أسوان إليها، بسبب البحث عن سبل للمعيشة بالقرية.

- تمتع القرية بكثير من الخدمات الصحية التى كانت محرومة منها منذ الستينيات والسبعينيات بصدور قانون المحليات. ثم تلا ذلك توفير الخدمة التعليمية والكهرباء والمياه النقية، ودخول وسائل الإعلام، وهو ما ساعد على زيادة ارتفاع معدل الوعى بين أعضاء المجتمع، مما أدى إلى انخفاض معدل وفيات الأطفال. وكان مردود جملة هذه الخدمات أن ارتفع متوسط عمر الفرد، بحيث ساعد على زيادة معدل الكثافة السكانية بصفة عامة.

لقد انعكس الضيق الشديد الذى يتميز به السهل الفيضى فى محافظة أسوان الذى يشمل مجتمع البحث، فى ضيق الحيازات والمساحات الزراعية الصالحة للزراعة على مستوى قرى محافظة أسوان عامة. ومن ثم فليس من الممكن زراعة المحاصيل التجارية كالقطن؛ لما يتطلبه هذا المحصول من أراضٍ واسعة، وهذا غير متوافر فى قرى محافظة أسوان. أما المحاصيل التى جادت زراعتها فى مجتمع الدراسة فإنها:

- **المحاصيل التقليدية:** ومنها المحاصيل الشتوية مثل البصل الذى يكفى حاجة الاستهلاك. أما القمح والشعير فإنه لسد حاجات مدينة أسوان.

- **الزراعات الصيفية:** ومنها الخضروات التى يفضل زراعتها لأنها تدر عائداً اقتصادياً مرتفعاً، وجميعها تباع فى أسواق مدينة أسوان.

- **البقول:** تشتهر القرية بزراعة الحمص والترمس؛ لسد حاجات القرية ومدينة أسوان.

- **البلح:** يمثل المحصول الرئيسى للقرية، حيث اشتهرت بأنواع محددة؛ هى: قنديلة ـ ملكابى ـ سكوتى ـ قرقود ـ جرجون ـ دقفة ـ عجاوى. وتقدر المساحة المنزرعة بالنخيل بحوالى ٣٠٠ فدان. ويقوم الأهالى بتجفيف معظم هذه الأنواع من البلح ثم تباع فى مدينة أسوان. أما البلح الطازج فيخصص للاستهلاك المحلى.

- **المحاصيل التجارية:** الكركديه ـ الفول ـ النباتات الطبية ـ الحلف ـ الحنظل ـ الدمسيسة، وهى من المحاصيل الرئيسية التى اشتهر بها مجتمع الدراسة. وتعتمد مدينة أسوان على القرية فى إمدادها بهذه النوعية.

- **محاصيل خاصة للاستهلاك المحلى:** يعد كل من البرسيم والذرة من المحاصيل التى لا غنى عن زراعتها فى مجتمع القرية بالنسبة لكل الحيازات الصغيرة والكبيرة، نظراً لحاجة أعضاء المجتمع لها فى استهلاكه المحلى.

٢-أنشطة اقتصادية جديدة:

كشفت الدراسة الميدانية الحالية عن عجز النشاط الزراعى عن استيعاب الزيادة السكانية بمجتمع الدراسة، بمعنى أن مساحة الأراضى الزراعية لم تَعد تتناسب مع الزيادة السكانية. فقد بلغ تعداد السكان ١٣٤٥ نسمة، طبقاً للتعداد التقريبى (١٩٩٧)، أما الحيازة الكلية فتقدر بنحو ١٠٩٩ فداناً، يصل المزروع منها إلى حوالى ٧٠٤ فدادين فقط، طبقاً لبيانات المجتمع المحلى، ومن ثم جاءت نتائج دراستنا الحالية لتشير إلى ما يأتى:

- عدم قدر الأنشطة التقليدية التى تشتهر بها الثقافة النوبية قديماً على الوفاء بالمتطلبات الضرورية لأعضائها. وينطبق ذلك أيضاً على الفئة التى أخذت حظاً من التعليم، بوصف ذلك أسلوباً يسمح بالخروج من دائرة الأنشطة التقليدية والتوجه إلى العمل بالوظائف الحكومية.

- عجز هذا القطاع أيضاً عن استيعاب جميع المؤهلين من أبناء القرية، وذلك يرجع – من وجهة نظر الباحثة – إلى انحصار غالبية المتعلمين فى دائرة المؤهلات المتوسطة وفوق المتوسطة من التعليم العام (غير المتخصصين)، باستثناء فئة الذين يعملون فى مجال التربية والتعليم فى المراحل المختلفة. وقد نتج عن هذه الأوضاع غير المتوازنة تفجر مشكلة البطالة فى مجتمع الدراسة.

الجدول رقم (١٥) يوضح حجم البطالة فى مجتمع الدراسة

اسم القرية	مؤهلات متوسطة		مؤهلات فوق متوسطة		مؤهلات عليا		الجملة	
	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث
غرب أسوان	٣٢٠	٢٥٧	١٠٧	٦٥	٣٥	٦٠	٤٦٢	٣٢٨

فى ضوء بيانات الجدول السابق لم يعد هناك سبيل إلى الخروج من مأزق البطالة إلا باستحداث أنشطة اقتصادية جديدة، تستوعب هذه الطوابير من الشباب العاطل، على أن تكون هذه الأنشطة خارج نطاق دائرة الوظائف الحكومية.

ولقد كشفت المعايشة فى المجتمع عن اكتشاف أثرى جديد فى فترة أواخر

الثمانينيات من القرن الماضى، وهو ما يعرف (بمقابر الأشراف)(*)[٤١]، فى منطقة نجع القبة الواقع فى الطرف الجنوبى للقرية. وكان اكتشاف هذا الأثر بمثابة نقطة تحول اقتصادى أخرجت القرية وشبابها من العزلة النسبية التى فرضها عليهم الموقع، فأصبح نجع القبة ضمن المزارات السياحية[٤٢] التى يزورها السياح، وبذلك استحدثت أنشطة اقتصادية جديدة، يمكن الإشارة إليها فيما يلى:

أ-الأنشطة السياحية:

عُرف عن أهالى غرب أسوان قيامهم ببعض الأنشطة السياحية فى الماضى، وهى تصنيع المشغولات الخوصية (سعف النخيل) ذات الألوان الزاهية مثل: أطباق الخوص – العلاقات – المقاطف بجميع أحجامها. والمشغولات الخرزية مثل: العقود الملونة. وجميعها تعرض فى المحلات السياحية فى مدنية أسوان. هذا إلى جانب قيام فئة من أهالى القرية من أصحاب المراكب الشراعية بمهمة عمل رحلات نيلية لأفواج السائحين، إما للنزهة وإما بغرض عمل حمامات شمس على سطح المركب. والبعض الآخر يقوم بنقلهم من مكان إلى آخر لزيارة المناطق السياحية (مثل: جزيرة النباتات)[٤٣]. صحيح أن جميع هذه الأنشطة تتم خارج نطاق الحدود الإدارية للقرية، ولكن المعايشة كشفت عن وجود مؤشرات للتغير فى مجال الأنشطة السياحية تتمثل فيما يأتى:

- أصبحت القرية المجال الذى تؤدى فيه الأنشطة السياحية الجديدة، حيث تمثل الأسرة

(*) تقع مقابر النبلاء على الضفة الغربية للنيل فى مواجهة الطرف الشمالى لجزيرة الفنتين. وتبدو أهمية هذه المقابر فى كونها تمثل سجلات للمعلومات التاريخية عما كان يحدث فى الركن الجنوبى من مصر القديمة فى عهد الدولتين القديمة والوسطى. قام باكتشاف هذه المقابر اللورد جبرنتيل، وفتحها فى الفترة من ١٨٨٥ إلى ١٨٨٦. ويمكن الوصول إلى هذه المقابر عن طريق ممر صغير يؤدى إليها يبدأ من حافة الماء، ويتألف من درج مزدوج يتوسطه سطح مائل به سلسلة من الدرجات لسحب التوابيت الحجرية إلى أعلى، ويؤدى هذا الدرج إلى مصطبة كبيرة (الشرفة) تفتح عليها المقابر، ويتم الصعود إلى هذه المقابر عبر الطريق الصاعد بجوار مرسى المعدية (نجع القبة بقرية غرب أسوان حالياً). وتتكون مقابر النبلاء من ست مقابر؛ هى على التوالى: المقبرة رقم ٢٥ تمثل الدولة القديمة، مقبرة سايين رقم ٢٦، المقبرة رقم ٢٨ (خاصة بحقائب أمراء عهد الأسرة ١٢)، ثم المقبرة ٣١ لسبرينوت الثانى الذى يمثل الدولة الوسطى، المقبرة رقم ٣٢، المقبرة رقم ٣٥ (نحت من الدولة القديمة)، المقبرة رقم ٣٦ لسن رموزاً (تمثل الدولة الوسطى – الأسرة ١٢)، ويغلب على تصميم هذه المقابر طابع معمارى متشابه تمثل فى حجرة يرتكز سقفها على أعمدة قد تأخذ الشكل المربع أو الشكل الأسطوانى جميعها منقوش عليها مناظر لأشخاص أو مخطوطات منقوشة. كما يجب ألا ننسى الصعود إلى قمة الصخرة المتوجه بقبة الهواء، وهى قبة لضريح أحد الشيوخ، كما يوجد بجواره دير القديس سمعان، ويصل الطريق الكبير الجنوبى إلى صخرة بها مجموعة من المخطوطات تحمل عدداً من أسماء الفراعنة فى الفترة بين الأسرتين ١٨ و٢٥. للمزيد، انظر:
- جيمس بيلر، آثار مصر فى وادى النيل، الجزء الرابع، ١٩٩٠.
- سيد توفيق، مصر الفرعونية، ١٩٩١. =
= - سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.

النوبية وحدة إنتاجية وصاحبة نشاط سياحى، ولم يعد الأمر يقتصر على الفرد كما كان فى الماضى. كما تتنوع صور الأنشطة السياحية، فمن بينها أنشطة خدمية متمثلة فى توفير أماكن لاستراحة السياح داخل المنزل أو خارجه، حيث تقدم المشروبات المحلية النوبية: الكركديه- التمر هندى – الدوم – الشاى، والتسالى: الحمص – البلح – الترمس – الفول السودانى، والوجبات: حمام بالفريك – الطيور المشوية – فراخ – حمام. كما يتوافر نشاط سياحى علاجى، حيث يقوم أفراد الأسر بعمل حفر فى حوش المنزل أو خارجه فى المنطقة الصحراوية (خلف المنزل) بغية وضع السائح الذى يطلب العلاج من الأمراض الروماتيزمية فيها. ثم تتولى الأسرة بعد ذلك تقديم المشروبات الساخنة، وتوفر الراحة اللازمة له بعد الانتهاء من ذلك الأمر.

- ظهور نشاط تجارى داخل المنزل النوبى، ويتمثل فى أن تقوم كل أسرة بعرض المنتجات النوبية من جلاليب للنساء والرجال، مصنوعة من قماش الكتان أو القطن الملون الذى يتم تزيينه بالخيوط الملونة (باللون الذهبى أو الفضى)، وأغطية الرأس المصنوعة من القماش المزركش بالخيوط الملونة، إلى جانب السلع النوبية الأخرى، مثل: العقود ومصنوعات الخوص والحناء الجافة.

- انتشار نشاط الرسم بالحناء على الأيدى والأرجل، حيث كشفت المعايشة عن وجود فئة من الفتيات النوبيات اللائى احترفن الرسم بالحناء، وفئة أخرى تعد عجينة الحناء لوضعها على الرأس بوصف ذلك نوعاً من العلاج للشعر (القشر والتقصف) أو بغية تلوين الشعر. كما لوحظ ولع النساء السائحات من مختلف الجنسيات بالفن النوبى الذى يقدم لهن فى هذه القرية.

(**ملحوظة**: جميع هذه الأنشطة المنزلية يتم التعامل فيها بالعملة الأجنبية وليس بالجنيه المصرى).

ب- الأنشطة الحرفية: ظهر فى مجتمع الدراسة فئة من الأنشطة الحرفية الجديدة، بعد أن كانت القرية فى الماضى تعتمد فى تلبية احتياجاتها من هذه الأنشطة على مدينة أسوان. فظهرت محلات النجارة التى تقوم بعمل الأبواب والشبابيك، كما ظهرت محلات إصلاح الأدوات الكهربائية.(المروحة – الثلاجة – الراديو)، ومحلات إصلاح السيارات.

ج- الأنشطة المتنوعة: كشفت نتائج الدراسة الميدانية عن استحداث أنشطة تجارية؛ مثل البقالة والسلع التموينية.

ء- الثروة الحيوانية: مازال المجتمع النوبى يولى الحيوانات المعاونة فى العمل الزراعى أهمية خاصة؛ بحكم أن القرية مجتمع زراعى فى المقام الأول، وإن كان قد ظهر ميل نحو التنوع فى النشاط الاقتصادى، إلى جانب النشاط التقليدى. وأهم الحيوانات

التى توجد فى مجتمع الدراسة البقر والأغنام والماعز والجمال. ولقد لوحظ أن الأبقار تحظى باهتمام كبير من جانب الأهالى؛ لأنها تمثل أهم الحيوانات المعاونة فى العمل الزراعى، وعلى العكس فإن الجاموس لا يلقى قبولاً من جانب أعضاء مجتمع الدراسة، وذلك راجع إلى مفهومهم عن الجاموس بأنه حيوان مرفه (لا يقدر على العمل الشاق)، إلى جانب عوامل أخرى؛ مثل: عدم قدرته على السير فى رمال القرية، واحتياج الجاموس إلى كميات كبيرة من المياه للاستحمام. وبالإضافة إلى العمل فى الحقل فإن الأبقار والجاموس تسهم فى إمداد الأسرة بالألبان التى يقوم عليها كثير من الصناعات الغذائية بالمنزل.

ومن الخدمات التى حظيت بها القرية وجود وحدة بيطرية تابعة للمجلس المحلى، تتولى تقديم الرعاية الطبية للثروة الحيوانية، إلى جانب القيام بعملية التوعية الصحية الخاصة بتربية هذه الحيوانات والعناية بها تلافياً لحدوث أية إصابات.

كما ينتشر إلى جانب تربية الحيوانات تربية الطيور (حمام – أرانب – دجاج) بهدف سد حاجة المجتمع المحلى من اللحوم، ثم نقل الفائض إلى مدينة أسوان.

هـ- الصناعات البيئية:

تشتهر قرية غرب أسوان بالصناعات البيئية القائمة على سعف النخيل وجريده؛ نظراً لشهرة القرية بزراعة النخيل، إذ تقدر مساحة الأراضى المزروعة بالنخيل بحوالى ٢٢٩ فداناً. وتمثل وحدة الأسرة (الزوجة – البنات – الأجداد) فريقاً للعمل لإنتاج الصناعات البيئية القائمة على النخيل. ومن أشهر هذه الصناعات:

- الأثاث والأدوات المنزلية، مثل الأسِرّة (العنجريب) – الكراسى – المناضد – أقفاص الطيور – الأطباق مختلفة الأحجام – الأبراش – الحصر – المصلى – المفراكة – المطرحة.
- أدوات الزينة مثل: العلاقات (الشعليقة) – المروحة – المقاطف والزنابيل لتخزين الحبوب ونقلها إلى الأسواق.
- المراجين: (سلال من سعف النخيل والواحدة مرجونة).

وتظهر مؤشرات التغير بظهور أدوات مصنوعة من البلاستيك تستخدم جنباً إلى جنب مع الأثاث المصنع محلياً من جريد النخيل[٤٤].

و- المواصلات:

مازال أهالى القرية يعتمدون فى الاتصال بالمجتمع الخارجى على المراكب الشراعية، على الرغم من أنه فى أواخر السبعينيات من القرن الماضى، أدخلت المعدية

الآلية (العبّارة) تحت إشراف المجلس المحلى. ومع أواخر الثمانينيات من القرن الماضى – وبعد اكتشاف الموقع الأثرى الجديد (مقابر النبلاء فى نجع القبة) – أصبحت القرية مدرجة ضمن البرامج المعدة لزيارة السائحين فى منطقة أسوان. لذا رأى المجلس المحلى للمحافظة ضرورة تحسين مرفق المواصلات الخاص بهذه القرية، فاقترح إنشاء "كوبرى" ليربط القرية بالمجتمع الخارجى (مدينة أسوان)، ومع أن هذا الاقتراح لم يلق موافقة الأهالى، الذين رفضوه حتى لا يتسبب الكوبرى فى تسهيل عملية انتقال الأجناس الأخرى غير النوبية للسكن والاستقرار، بل رفضوا إقامة أية مشاريع تجارية أو سياحية قد يفقد المجتمع خصوصيته بسببها فى رأيهم. لكن مشروع الكوبرى مع ذلك يجرى تنفيذه ويقارب على الانتهاء، بالإضافة إلى هذا تم تعبيد الطريق البرى شرق خزان أسوان ليصل قرية غرب أسوان وقرية الكوبانية بمجتمع مدينة أسوان.

تاسعاً: البيت النوبى

إن حاجة الإنسان إلى البيت بعد الغذاء والكساء حاجة أساسية. ويختلف شكل البيت وطريقة بنائه والمواد الداخلة فى تشييده باختلاف البيئات، فهى فى تصميمها تعتمد على نوعية المناخ السائد والخامات المتوافرة فى البيئة. فعلى سبيل المثال تنتشر فى البيئة القطبية البيوت الثلجية المصنوعة من قطع الجليد، فى حين تنتشر الخيام فى الصحارى، وهى تصنع من الصوف وشعر الماعز[٤٥].

أما فيما يتعلق بالبيت النوبى، فقد كشفت نتائج الدراسة الميدانية عن وجود علاقة وثيقة بين شكل البيت النوبى والنسق الإيكولوجى لقرية غرب أسوان، حيث يشكل السهل الفيضى فى هذا النسق جانباً أساسياً فى الامتداد الطولى لموقع القرية، إلى جانب أنه المصدر الأساسى لتوفير مادة الطين فى البيئة المحلية لصناعة الطوب الطينى (الطوب اللبن). ومن جهة أخرى أسهمت الصحراء الممتدة بطول القرية فى توفير مساحات واسعة من الأراضى الرملية إلى جانب سيادة المناخ الصحراوى (قارى جاف)[٤٦].

والخلاصة أن توافر العوامل السابقة أدى إلى تجسيد التفاعل على أرض الواقع بين عناصر النسق الإيكولوجى وموقع القرية المنعزلة، وهو ما جعل البيت النوبى فى شكله وتركيبه يتسم بخصائص مميزة على النحو الآتى:

١- **الاتساع**: يعد من الخصائص المميزة للبيت النوبى الذى يسمح بسكنى الجماعة القرابية كبيرة الحجم (أسرة ممتدة أو مشتركة – إقامة أمومية). وهو ما لا يحتاج معه إلى بناء طوابق أخرى.

٢- **أحادية الطابق**: هى السمة الثانية التى تميز معظم بيوت القرية، لكن مؤشرات التغير

أخذت تغزو القرية مع أوائل الثمانينيات من القرن الماضى، بظهور اتجاه جديد بين بعض النوبيين من الشباب وأرباب الأسر المهاجرة إلى دول النفط، نحو توجيه جزء من مدخراتهم لتجديد مساكنهم من النمط التقليدى إلى النمط الحديث؛ الذى يتسم بتعدد طوابقه (طابقان أو ثلاثة) وتعدد النوافذ والبلكونات، ووجود أسقف أسمنتية وجدران من الطوب الأحمر، وإمداد البيت بالخدمات مثل: الكهرباء والمياه النقية ودورات المياه، إلى جانب الاحتفاظ بالمسكن التقليدى جنباً إلى جنب مع المسكن الحديث. بمعنى أن يستخدم المسكن الحديث فى فصل الشتاء، فى حين يبقى المسكن التقليدى لتربية الحيوانات والطيور، ويكون النوم صيفاً فى حوش البيت.

٣- تمثل خامة الطوب اللبن مادة البناء الأساسية فى تشييد جميع بيوت القرية، وذلك يرجع إلى رخص ثمنه، وتوافر المادة الخام فى البيئة، إلى جانب أن تصنيعه يتم محلياً (داخل القرية) وذلك بخلط نسبة من الطين بالماء والتبن، بالإضافة إلى تميز الطوب اللبن بخاصية امتصاص الحرارة المرتفعة. لكن عائدات المهاجرين سمحت بأن تستبدل بخامة الطين خامات أخرى غير متوافرة بالبيئة؛ مثل: الزلط والأسمنت وحديد التسليح والطوب الأحمر، ومعها انتقلت العمالة المتخصصة من أجل تشكيل هذه الخامات لتتفق مع مواصفات نمط المسكن الحديث، على غرار مساكن مدينة أسوان.

٤- تشييد السقوف ذات القباب من قوالب الطوب الطينى وهو ما يسهم فى تلطيف درجة الحرارة المرتفعة، بالإضافة إلى قدرته على تحمل القبة التى تقوم دعائمها على الحجر والطين، على عكس الأسقف التى تعتمد على عروق الخشب التى لا تقوى على تحمل الزمن أو الأثقال، وعدم استخدام مادة الخشب فى الأسقف حتى لا تسقط على أهل المسكن (بسبب انتشار حشرة الأرضة).

٥- فيما يتعلق بالتركيب الداخلى والخارجى للبيت النوبى، فإننا نعلم أن البيت النوبى يتميز بالجدران السمكية بوجه عام؛ التى يبلغ سمكها ٣٠سم. أما الارتفاع فيتراوح بين ٤ و٥ أمتار، إلى جانب الأجزاء المكشوفة التى يطلق عليها النوبيون (الحوش)، وغالباً ما يكون الحوش وسط حجرات المعيشة والنوم والاستقبال. ومن شأن ذلك أن يساعد على توفير حماية من الحرارة الشديدة الخارجية داخل المسكن، بالإضافة إلى وجود فتحات صغيرة فى أعلى الجدار لتخفيض درجات الحرارة حتى لا تتأثر بالأحوال المناخية الخارجية. كما اعتاد النوبيون أن تطل واجهات بيوتهم تجاه نهر النيل لتتفادى بقدر الإمكان المناخ الصحراوى، الذى تتمتع به القرية فى فصل الشتاء؛ حيث البرودة وهبوب الرياح الشمالية بصورة مطردة[٤٧]. لذلك فقد شيدت البيوت لتواجه الجنوب الغربى لكى تتلقى أقصى قدر ممكن من أشعة الشمس للتدفئة والإضاءة الساطعة، ومن ناحية الجنوب الغربى حيث الجدران المرتفعة. وكانت هناك حجرة غير مسقوفة بجريد النخيل، وتعرف

(بالخوخة)، وهى المنطقة المكشوفة بالحوش، تشيد على الجانب الجنوبى الشرقى منه وتفتح على الشمال الغربى حتى تسمح بدخول النسيم. وبهذه الطريقة توفر حجرة (الخوخة) مكاناً يسمح بالعيش والنوم أثناء النهار.

أما عن الأسباب التى تقف وراء قلة الفتحات فى البيت النوبى عامة، وفى حجرات المعيشة خاصة، فإنها تتمثل فى حماية من يقيمون بالبيت من رياح الشتاء الباردة. وإن كان أحد الإخباريين يضيف سبباً آخر، هو ميل النوبيين إلى ستر أنفسهم عن أنظار جيرانهم، وذلك لشدة الاعتقاد فى العين الشريرة والحسد.

كما يتميز التقسيم الداخلى للبيت النوبى بتعدد الحجرات طبقاً لوظائفها، ويتفاوت عدد الحجرات طبقاً لعدد الأفراد أو عدد الأسر التى تعيش داخل البيت. ومهما كان عدد الحجرات فلابد أن توجد حجرة أو أكثر لاستقبال الضيوف، وبشكل ثابت تكون هذه الحجرة بعد الباب الخارجى الرئيسى للبيت مباشرة، بحيث لا يستطيع من يدخل إلى البيت أن يمر بالحوش الكبير الذى تفتح فيه بقية الحجرات. وإذا خرجنا من حجرة الاستقبال (المندرة أو المضيفة) وصلنا إلى وسط الحوش، وعلى بعد خطوات نجد باقى الحجرات. فهناك حجرة أو حجرتان للنوم، وعلى مسافة قرابة مترين توجد الحجرة التى يتجمع فيها أهل البيت ويطلق عليها (الخوخة)، وعادة ما تمارس فيها بعض الأنشطة (تنظيف الغلة وصناعة السعف وخوص النخيل). وعلى بعد خطوات توجد حجرة أخرى يطلق عليها (المطبخ)، وهى حجرة لتخزين المواد الغذائية، وإلى جوارها حجرة أخرى لتخزين الغلال والحبوب، تتلوها حجرة أخرى لتخزين المواد الغذائية. وفى الجهة المقابلة توجد حجرة صغيرة مسقوفة بسعف النخيل تسمى (المزيرة)، يوجد بها "زير" (إناء فخارى كبير) لتخزين مياه الشرب. وفى آخر المسكن توجد الزريبة (حجرة مبيت الحيوانات) التى يقضى سكان البيت بها حاجتهم، يليه حجرة الفرن، على مقربة منها صوامع لتخزين الحبوب. وجميع هذه الحجرات متجاورة من جانب واحد، مواجهة للجانب الذى يقع فيه المدخل الرئيسى المؤدى إلى الباب الخارجى للبيت. ولكن وسط هذا الجانب يوجد باب أصغر حجماً من الباب الخارجى الرئيسى يسمى باب (السر) أنشئ لخدمة أغراض متعددة؛ منها أنه ييسر للعنصر الأنثوى فى الأسرة الخروج والدخول أثناء وجود ضيوف غرباء داخل البيت، بحيث لا يضطررن إلى استخدام الباب الرئيسى والمرور من أمام "المندرة". كما أنه يستخدم ليخرج منه أعضاء الأسرة عند قضاء الحاجة ليلاً، حيث إن جميع بيوت النوبيين القديمة خالية من المراحيض، على عكس المساكن الحديثة التى أصبح يوجد بها مراحيض.

ننتقل الآن إلى الحديث بالتفصيل عن أثاث المنزل النوبى (التقليدى والحديث) ووظيفة كل حجرة.

المنـدرة: هـى الحجـرة التـى تسـتخدم للجلـوس واسـتقبال الضـيوف، يتميـز أثاثهـا بالبسـاطة والتقليديـة، بحيـث يلقـى الضـوء علـى الفـوارق الاجتماعيـة والاقتصـادية فـى المجتمع. ولكن أهم سمة تميز أثاثها الميل إلى الأخذ بمظاهر التغير الذى بدأ بزحف على مجتمع الدراسة. وهى تضم مصطبة مبنية بالطـوب اللبن مطلية بـالجير الأبيض مغطـاة بالحصر والأبراش المصنوعة من سعف النخيل. وهذا هو نمط الأثاث التقليدى الذى نجده فى جميع البيوت النوبيـة. بالإضافة إلى ذلك نجد بعض قطع الأثاث الحديث المصنوع من الخشب؛ مثل: الكراسى، والدكة، والكنب البلدى. وفى المساكن الحديثة (للأسر حديثة الزواج وللمهاجرين) يتم الجمع بين الأثاث التقليدى والأثاث الحديث (حيث يوجد طقم صالون حديث).

حجرة النوم: من أهم سمات الأثاث حجرة النوم، لأنها تعكس الفروق الاجتماعية والاقتصادية بين أسر المجتمع. فهناك حجرات نوم تخلو من الأثاث وتقتصر على فرش "البرش" على الأرض واستخدامه بدلاً من السرير. وهناك حجرات أخرى يوجد بها أثاث حجرة نوم حديثة، والبعض الآخر يقتصر على سرير خشبى ودولاب خشبى فحسب.

حجرة المطبخ: من الحجرات المهمة، فلا يخلو بيت نوبى منها، ويطلق عليها باللهجة النوبية (دوكة). وهى عبارة عن قبوة عادية تستخدم لإعداد الطعام. وتنقسم الحجرة إلى جزئين؛ الأول منها لتخزين المواد الغذائية، والآخر لتجهيز الطعام. ويلاحظ أن الأدوات المنزلية تكشف لنا عن التباين الاقتصادى والاجتماعى للأسر ومؤشرات التغير فى المجتمع.

ومن الأدوات التقليدية المستخدمة للطهى والتخزين: "الطبلية الخشبية – المنخل المصنوع من السلك – بعض الكراسى الخشبية التى يطلق عليها (قعادة). فى حين يحتوى القسم الخاص بالطهى على: نملية خشبية، وأرفف خشبية مغطاة بالورق والجرائد. وفى الأعياد والمناسبات تستبدل بها الأوراق الملونة بها – ويعلق عليها بعض الأوانى (الألومنيوم) المختلفة فى أحجامها. أما عن موقد الطهى، فهناك "الكانون"، (وهو يتكون من حجرين يوضع وسطهما الحطب ويشعل النار ثم يوضع إناء الطهى) و"المفراكة"، وبعض الأدوات الحديثة والتقليدية؛ مثل: وابور الجاز، والوابور ذى الأشرطة، والبوتاجاز، وعلاقة الأطباق المصنوعة من البلاستيك، والصاج، والصينى، كما يوجد الخلاط الكهربائى، ومضرب البيض الكهربائى. وقد استبدلت بعض الأسر أرفف المطبخ بمطبخ جاهز من النمط الحديث.

حجرة "المزيرة": يخزن أهل القرية المياه فى زير (إناء فخارى كبير الحجم)، يوضع عادةً على "مزيرة" (حامل) من الحديد أو الطوب الأحمر والأسمنت. والزير

يوجد داخل حجرة صغيرة مستقلة، لها سقف من سعف النخيل. وفى البيوت التقليدية اعتادوا وضع صفيحة أسطوانية لحفظ الماء يوجد بأسفلها صنبور لتنظيم استخدام الماء بالمنزل. أما فى نمط المنزل الحديث فتوجد الثلاجات الكهربائية بجوار المزيرة، إلى جانب إبدال صفيحة الماء إلى "كولمان" مياه. أما عن أدوات الغسيل، فإنها (طست من النحاس أو الألومنيوم – إبريق يستخدم لغسل الأيدى بعد الانتهاء من الطعام). أما فى المساكن الحديثة – بعد دخول خدمة توصيل المياه النقية – فقد استبدل بصفيحة المياه حوض للغسيل به صنبور لغسيل الأيدى، بالإضافة إلى وجود مرآة معلقة.

دورة المياه: تخلو جميع بيوت النوبيين القديمة من دورة المياه، حيث اعتادوا قضاء حاجاتهم فى الجبل أو فى حجرة مبيت الحيوانات (الزريبة). أما المساكن الحديثة فقد أدخلت بها دورة المياه (البلدى – الإفرنجى) وكذلك بعض البيوت القديمة. وعادةً ما يكون موقعها فى آخر البيت، وهى حجرة لها باب مستقل غير مسقوفة.

الفرن: يوجد فى الحوش، وهو مبنى من الطوب على قاعدة مربعة تنتهى إلى شكل ناقوسى، وبه فتحتان: إحداهما علوية لإدخال الخبز وإخراجه، والأخرى سفلية لإدخال الحطب. لقد استبدل بالفرن فى المسكن الحديث فرن البوتاجاز، وقد يتم الجمع بين الوسيلتين.

أدوات الخبز: يسود فى مجتمع الدراسة وجود الماجور (إناء فخارى) الذى يعجن به الدقيق، والأدوار (عبارة عن أقراص مصنعة من عجينة التبن وروث الحيوانات) لوضع الخبز عليها لكى يخمر فى الشمس، والبرش (يستخدم لغربلة الدقيق)، ونوع آخر من الأبراش يفرد عليه الخبيز بعد خروجه من الفرن. ولقد لوحظ أثناء الدراسة الميدانية اتجاه الأسر الحديثة إلى شراء الخبز الجاهز، الذى يحضرونه معهم عند عودتهم من عملهم من مدينة أسوان يومياً. أما الأسر كبيرة الحجم فمازالت تقوم بصناعة "العيش الشمسى" داخل المنزل.

صوامع تخزين الحبوب: قبوة قريبة من المطبخ، مصنوعة من الطين بأحجام مختلفة، على شكل جسم أسطوانى له فتحتان: إحداهما علوية لدخول الحبوب، وأخرى سفلية لخروجها.

الرحى(*): أداة تستخدم لطحن الحبوب، مصنوعة من الحجر، يقتصر استخدامها

(*) أداة مصنوعة من الحجر، تدار باليد عن طريق مقبض حديدى مثبت بجسمها، وتتكون من قرصين بهما نتوءات يوضعان أحدهما فوق الآخر. القرص العلوى به عصا أسطوانية تسمى يد المرانة، وفى منتصف القرص العلوى فتحة لوضع الغلال، ويبرز منه قضيب حديدى مثبت فى منتصف القرص السفلى، ويحيط به قطعة خشبية تثبت فى فتحة القرص العلوى حتى لا تتحرك المرانة أثناء التشغيل وأثناء دورانها. وقرص المرانة السفلى مثبت فى إناء كبير من

اليوم على الجيلين الأول والثانى. أما الأجيال الحديثة (الأسر الحديثة)، فلم تصطحبها فى مسكنها الجديد لعدم حاجتها إليها؛ لأنها تعتمد على شراء الدقيق الجاهز الصنع المعد للاستخدام الفورى.

٦- البيت النوبى كثير الرسوم الجدارية، وذلك بسبب ثراء الثقافة النوبية بفنونها الشعبية القائمة على التشكيل الواسع. يقوم هذا الفن على استمرارية زخرفة المنازل باستخدام وحدات زخرفية بارزة وغير بارزة فى واجهة البيت، إلى جانب الاستعانة بالوحدات الزخرفية والهندسية. فالزائر للقرية النوبية يلاحظ كثرة الوحدات التى ترمز إلى الشمس والهلال والنجوم والمثلثات والنباتات (الأشجار والنخيل والطيور بوصفها رموزاً للخير).

وتشير معطيات الدراسة الميدانية إلى عدم حدوث تغير فى الوحدات الزخرفية المستخدمة؛ مثل: الأطباق الصينى – الأكواب – الآيات القرآنية.

أما حجرة النوم فغالباً ما تزين بالأبراش، وأطباق الخوص الملون، والعُلاّقات (الشعليقات) الخرزية والاحجبة والمراوح الملونة. وتشير الدراسة الميدانية إلى حرص النوبيين على الجمع بين الزينة التقليدية (السابق ذكرها) والزينة الحديثة المتمثلة فى تابلوهات من قماش القطيفة بها رسومات للحرم المكى أو الحرم النبوى، وقد تعد على شكل ماكتات أو مجسمات مصنوعة من البلاستيك الملون تأخذ شكل الكعبة أو المسجد النبوى، وغالباً ما توضع فى حجرة المضيفة.

عاشراً: عادات الميلاد

تمثل الرغبة فى الحمل والإنجاب واحدة من القيم المهمة التى لا تزال تشغل حيزاً كبيراً فى نفوس أعضاء مجتمع قرية غرب أسوان وعقولهم.

وقد جاءت معطيات الدراسة الميدانية الحالية لتؤكد استمرار تمسك المجتمع بقيمة الإنجاب بصفة عامة(*) والحمل المبكر بصفة(**) خاصة. وعادةً ما تمنح الثقافة النوبية الزوجين العام الأول بوصفه فترة لانتظار حدوث الحمل، فإذا تأخر الحمل فهذا نذير بداية أول مشكلة تهدد وتعكر صفو الحياة الزوجية. ويعتقد النوبيون أن السبب فى تأخر الحمل هو "المشاهرة"، وهى بدورها السبب الأساسى والمباشر للعقم. وعموماً فإن الثقافة

الطين ليتلقى الغلال المطحونة، فلا تتناثر على الأرض.

(*) تقترن عبارات التهانى التى تقال للعروسين – فى أغلبها – عادة بالدعاء لهما بالانجاب: "عقبال البكارى"، "ربنا يرزقكم بالذرية الصالحة"، "ربنا يجعلك نخلة تطرح وتملى المطرح"، "تغلبيه بالاولاد يغلبك بالمال".

(**) من عادات الطعام الشائعة لتدعيم قيمة الانجاب حرص ام الزوجة على تقديم (الحمام المحشو بالارز أو الفريك) للعروسين منذ ليلة الزفاف ولمدة ٤٠ يوماً، لاعتقادها ان ذلك منشط لعملية الاخصاب.

المصرية عامة والثقافة النوبية خاصة تستهجن صفة العقم(***) فى المرأة.

وحول هذه المشكلة وكيفية علاجها جاءت معطيات الدراسة الميدانية لتشير إلى ثراء التراث الشعبى النوبى، وبخاصة فى مجال الطب الشعبى بكثير من الوصفات العلاجية التى لا يزال أعضاء المجتمع حريصين على اتباعها للوقاية من العقم، بالرغم من توفر مقومات الخدمة الصحية داخل مجتمع الدراسة، ورغم زيادة الوعى الصحى بين الأزواج والزوجات المتعلمين. ويرجع ذلك إلى استمرارية نظام الإقامة المشتركة مع أم الزوج، وهو ما يدعم استمرارية التمسك بالعلاج الشعبى جنباً إلى جنب مع العلاج الرسمى، ومن الأساليب الشعبية:

١- أن تلبس المرأة العاقر لفافة من نبات الرجلة أو الصبار (بعد صحنه) لاعتقادها أن له القدرة على امتصاص الرطوبة من الرحم.

٢- أن تقوم المرأة برحلة طقوسية لتعبر نهر النيل بالمركب من الغرب للشرق والعكس، وذلك لاعتقادهم أن عبور نهر النيل يزيل سبب العقم الذى يكون قد أصاب المرأة بسبب تجاوزها بعض المحظورات قبل زواجها (مثل السير فى الأماكن المهجورة) والصحراء، حيث تعيش الأرواح الشريرة.

٣- أن تقوم المرأة بزيارة للأولياء والمشايخ (الشيخ البسطامى – الحاج حسن).

ويعد حدوث **الحمل** من الأحداث ذات الدلالة العظيمة فى المجتمع. ويبدأ الحمل بما يسمى بالوحم. ويسهم الجانب الاعتقادى فى الثقافة النوبية بدور قوى فى الآثار التى يمكن أن تترتب على عدم تلبية طلبات الوحم، إلى جانب إعفائها من المشاركة فى النشاط المنزلى. وتتميز فترة الحمل أيضاً بمحاولات الأهل معرفة نوع الجنين، فهناك اعتقاد لا يزال سائداً لدى جيل الآباء والأمهات والجدات أن هناك علاقة بين تغير ملامح جسم الأم من حيث الجمال والقبح وحجم البطن وبين نوع الجنين، فالبعض يعتقد أن صغر حجم البطن مؤشر على أن المولود ذكر، وأن كبر حجم البطن مؤشر على أن المولود أنثى.

ولكن نتائج الدراسة الميدانية تشير إلى ظهور مؤشرات التغير فى قضية التنبؤ بنوعية الجنين، وذلك باتجاه بعض النساء المتعلمات إلى الذهاب إلى الطبيب المختص، من خلال نظام المباشرة الطبية طوال فترة الحمل للتعرف على نوع الجنين من خلال جهاز الموجات فوق الصوتية (السونار). ولكن هذا لا يمنع من استمرارية الأساليب التقليدية جنباً إلى جنب مع أساليب الطب الحديثة، وبخاصة بين أفراد الطبقة الفقيرة وغير المتعلمة.

(***) ينظر المجتمع للمراة العاقر على انها مخلوق ناقص، وكثيراً ما تشيع بعض الاوصاف والتشبيهات المتصلة بذلك: (شجرة من غير ثمر حل قطعها).

ويبدأ الاستعداد للوضع قرب نهاية فترة الحمل، وتتضمن هذه الاستعدادات تجهيز السيدة الحامل ملابس المولود (إعادة تشكيل ملابس البالغين القديمة)، وعادةً ما تتكون ملابس المولود من قطعة قماش مستطيلة تعرف بـ(اللفة)، جلباب أبيض أو ملون.

أما عن تجهيز الطعام الذى سيقدم للواضعة، وهو عبارة عن: السمن – الحلبة – الفول السودانى – التمر – الدواجن، فيبدأ عادةً من الشهور الأولى للحمل. وغالباً ما تتم الولادة فى منزل أم الزوجة، وبخاصة "البكرية"، حيث الانتقال قبل موعد الولادة بفترة، وغالباً ما تجهز لها غرفة (الحاصل) لتحميها من أنظار الزوار والمشاهرة. أما عن الاستعدادات التى تتم قبيل عملية الوضع، فيجمع أعضاء المجتمع على تقديم المشروبات الساخنة (القرفة) للواضعة وبعض المأكولات التى يعتقد أن لها دوراً فى تسهيل عملية الوضع (البيض المسلوق) أو التمر المطبوخ (المغلى). ومن الوجبات التعويضية التى اعتاد أعضاء المجتمع تقديمها بعد الوضع مباشرة (الحلبة الساخنة – التمر المغلى – الدجاج والشوربة). أما الأطعمة الخاصة بإدرار اللبن (الفجل – الحلاوة الطحينية – الفريك المطهى)، وتبدأ العلامات المميزة للوضع بما يسمى الطلق، وعند ظهور هذه العلامات تُستدعى الداية. ولا تزال الداية تلعب دوراً مهماً فى مجتمع الدراسة، حيث تقوم بمتابعة صحة السيدة الحامل منذ حدوث الحمل، وتقديم النصائح لها طوال شهور الحمل، ثم قيامها بعملية التوليد.

على أن توفر الخدمات الصحية التى تقدمها الوحدة الصحية إلى جانب إقامة بعض المولدات الصحيات بالمجتمع وقيامهن بدور الداية قد دفع بعض النساء إلى الاتجاه إلى الاستعانة بهن فى عملية الولادة.

وتظهر الدراسة أن هناك مؤشرات التغير، حيث يتم الوضع على يد الأطباء المتخصصين (نساء وتوليد) فى العيادات الخاصة أو المستشفيات الخاصة فى مدينة أسوان، وهذا ما يحدث غالباً بين المتعلمات والحالات العسرة.

وبعد الانتهاء من الوضع، تقوم الداية بجمع بقايا هذه العملية (**الخلاص والمشيمة**) ووضعها فى قطعة من القماش، ثم يُلقى بها فى النيل قبل غروب الشمس؛ وذلك لاعتقادهم أن الطفل ينشأ متشبهاً بالنيل فيكون دائماً رزقه كثيراً وجارياً مثل مياه النيل.

ثم تحرص الثقافة النوبية على مراعاة إجراءات للوقاية من **المشاهرة** للسيدة الواضعة، وذلك من خلال الحيلولة دون حدوث المواقف التى تسبب المشاهرة، وذلك بتعليق الباذنجان والنباتات الخضراء على الحائط بجوار سرير الواضعة لمنع الحسد.

أما عن الهدايا التى اعتاد أعضاء المجتمع تقديمها للسيدة الواضعة فى فترة النفاس فتتمثل فى البيض والدجاج. أما فى الجيل الحالى فقد استبدلت الهدايا والأطعمة بهدايا

تخص المولود مثل الملابس، أو تقديم مبالغ من المال (نقطة) تتراوح ما بين ٥: ١٠ جنيهات. ونظراً لارتفاع قيمة عملية الإنجاب فى مجتمع الدراسة فقد اعتاد أعضاء المجتمع القيام ببعض الممارسات لحماية الطفل والمحافظة على حياته وحمايته من الكائنات فوق الطبيعية، وأخرى تهدف إلى العناية بصحته وتجميله؛ مثل: قطع الحبل السرى – الآذان الشرعى فى أذن الوليد – غسل الجسم وتنظيف العينين وتكحيلها – رفع سقف الحلق لاعتقادهم أن ذلك يساعد على فتح الشهية للطفل – ثقب أذن الأنثى.

وتعد **تغذية المولود** من أهم أوجه الرعاية التى تحرص عليها الأسرة، كما يعد نمط الرضاعة الطبيعية النمط السائد بالقرية. ولكن نساء المجتمع المحلى اعتدن فى الأيام الأولى وقبل نزول لبن الأم تقديم شراب الينسون (ماء سكر – لبن السرسوب "المسمار"). على أن الدراسة تكشف عن ظهور مؤشرات التغير لدى بعض الأمهات الشابات العاملات وتغذية الأطفال بالألبان الطبيعية من حيث الجمع بين الصناعية التى تلجأ لها طوال فترة غيابها فى عملها، واستمرار الرضاعة الطبيعية بعد عودتها إلى المنزل. أما فى حالة مرض الأم أو حدث حمل فتعتمد فى تغذية المولود على الألبان الصناعية بدلاً من الرضاعة الطبيعية.

وتمثل عملية **تسمية الوليد** أحد الأحداث الاجتماعية التى يحرص عليها أعضاء مجتمع الدراسة، وعادة ما تكون مرتبطة بمجموعة من المعايير.. فالبعض يسمى المواليد بأسماء الأجداد – أو بأسماء الأقارب المتوفين – لاعتقادهم أن الطفل سوف يعيش مثلهم عمراً مديداً. ويفضل البعض الآخر أن يسمى المواليد بأسماء الأولياء، أو بأسماء الشهور أو الأيام التى تمت فيها الولادة. غير أن معطيات الدراسة الميدانية تشير إلى ظهور معايير أخرى لاختيار الأسماء، وذلك يرجع إلى الدور الذى أسهمت به وسائل الإعلام بعد دخول الكهرباء فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضى إلى مجتمع الدراسة فى الاتجاه إلى اختيار أسماء ممثلى المسلسلات العربية وأبطال الأفلام والمذيعات التليفزيونيات.

وتعد إقامة احتفال **السبوع** من السمات المميزة لعادات الميلاد فى مجتمع الدراسة، ويتجلى ذلك فى الممارسات المتعددة التى يبدأ التجهيز لها من اليوم السادس لإجرائه فى اليوم السابع، وذلك بإعداد الأطعمة الخاصة (العصيدة والمديدة)(*). ثم يبدأ الاحتفال بعد غروب الشمس بحمل الطفل فى موكب إلى شاطئ النيل، تقوم الداية بنثر ماء النيل على الطفل ثم تكحيله، وعمل صليب على وجه الطفل، ثم يغسل وجهه بسبع حفنات من ماء النيل، وتدعو له بالعمر المديد كل مرة – الرزق الواسع – ثم تلقى سبع حفنات من الطعام

(*) نوع من الأطعمة النوبية تتكون من الدقيق واللبن والسمن البلدى تقدم فى المناسبات مثل سبوع المولود.

المعد فى النيل، ثم تدعو له مع كل حفنة، وتوزع بقية الطعام على الأطفال المشاركين، ويملأ الإناء بعد فراغه من الطعام بماء النيل عند عودتهم للمنزل لنثره فى أركان المنزل. ثم تقوم الداية بوضع ملابس المولود فى قارب صغير مصنوع من سنابل القمح، وبجواره شمعة مضاءة، وتدفعها فى ماء النيل قائلة: "روحى برائحة الولد، فى عوامل الظهر"، ثم تأخذ كمية من الماء تلقى بها بجوار نخلة للاعتقاد فى أن ممارسة هذه الطقوس تؤدى إلى أن يشب الوليد قوياً معمراً مثل النخيل.

وتعد عملية **تنشئة الطفل** من العمليات الاجتماعية الثقافية التى ينتقل بها الطفل من الحالة البيولوجية إلى التفاعل الاجتماعى الثقافى. ويمثل الفطام أحد المراحل الأساسية، ويتم تبعاً لعدة عوامل؛ منها: نوع الطفل ونوعية عمل الأم.

وإذا كان النمط السائد فى مجتمع الدراسة فطام الطفل عند سن عام أو عامين، فإن الفترة قد تقل عن ذلك فى حالة حدوث حمل ثان، فتضطر الأم إلى أن تسرع فى عملية الفطام. وفى هذه الحالة تستبدل الرضاعة ببعض الوجبات؛ مثل: البطاطس المسلوقة – البيض المسلوق – المكرونة – البسكويت. وقد ظهرت أطعمة جديدة من الألبان الصناعية؛ مثل: السيريلاك – الأرز باللبن – المهلبية.

ويعد الفطام التدريجى نظاماً شائعاً فى مجتمع القرية، ويتم بإحلال بعض الوجبات السهلة اللينة مكان الرضاعة، إلى جانب استخدام المواد "الحراقة" ليدهن بها صدر الأم. وتراعى الأسرة أن تتم عملية الفطام فى نهاية الشعر العربى حتى لا تستغرق مدة طويلة، وبذلك تبعده عن مخاطر الإضرار بالمشاهرة التى قد يترتب عليها عدم حمل الأم مرة ثانية.

وتبدأ الأم بتدريب المولود عند بلوغه ٦: ٨ شهور بوضعه فى قفص من الجريد محاط بقطع من القماش لحمايته من مخاطر القفص. يلى ذلك تعليم الطفل الحبو، وغالباً ما يتم بصورة تلقائية؛ لأن هذه العملية مرتبطة بمدى سلامة أعضاء جسم الطفل وقوتها (الأيدى – الأرجل – الأعصاب).

ولكن تشير الدراسة الميدانية إلى حدوث تغير مع ظهور "المشاية" الخشبية والبلاستيكية، لتدريب الطفل على المشى بغية حمايته من أن يتعامل مع الأشياء الموجودة بالقرب منه فى البيئة (زلط – تراب)، وحماية ملابسه من الاتساخ، أو التفاعل واللعب مع الطيور والحيوانات بالمنزل، كما أكدت الدراسة أن لعامل الجيل وتعليم الأم وعملها دوراً واضحاً فى انتشار هذا التغير من عدمه.

يمثل بكاء الطفل وسيلة من وسائل تعامل الطفل مع البالغين، وتحرص الأمهات النوبيات على عدم ترك الطفل – خصوصاً الذكر – يبكى فترة طويلة خوفاً من إصابته

بالفتق، وتلجأ إلى حمله على جنبها أو كتفها أثناء أدائها بعض الأنشطة المنزلة. أما الأنثى فلا تهتم الأم ببكائها، وذلك للاعتقاد أن البكاء لا يمثل خطورة أو ضرراً على صحتها، وللاعتقاد أن جسمها به الكثير من الفتحات تحميها من الإصابة بأى مرض. ويرجع أعضاء المجتمع بكاء الطفل المستمر إلى الحسد. وتضع الثقافة النوبية إجراءات لعلاج بكاء الطفل المحسود(*).

تعد **عادة الختان للذكور والإناث** من العادات التى ترتبط بالطقوس ذات الطابع الاحتفالى، خاصة بالنسبة للطفل الذكر؛ لأنها تمثل واحدة من طقوس العبور اللازمة لاكتمال صورة الرجولة عندما يصل إلى سن البلوغ، بالإضافة إلى ارتباطها بالناحية الدينية من حيث مفهوم الطهارة والنجاسة. أما بالنسبة للإناث فترجع إلى الاعتقاد أنها تحميهن من الانحراف. ويتم ختان الذكور فيما بين سن السادسة إلى الثامنة، أما الإناث فيفضل إجراؤها فى سن سبع إلى عشر سنوات. وتشير معطيات الدراسة الميدانية إلى حدوث تغير فى مجتمع البحث، حيث يتم ختان الذكور فى اليوم الثالث للولادة فى حالة الوضع فى العيادة أو المستشفى، وفيما عدا ذلك يفضل إجراء الختان فى أواخر الشهور العربية، وفى فصل الصيف. ويتم ختان الإناث على يد الداية، أما الذكور فيتم على يد الحلاق. وعلى الرغم من ظهور اتجاه للتغير فى اللجوء إلى الطبيب فى عملية الختان (بين الآباء والأمهات المتعلمات)، فإنه لا يزال دور كل من الحلاق والداية مستمراً لأداء هذه العملية بالمجتمع.

وتعكس احتفالية ختان الذكر إعلاء قيمة الذكورة فى مجتمع البحث من حيث كون ختان الذكور يعد من المناسبات التى يدعى لها الأهل والأقارب والجيران فى حفل يشبه فى شكله ومضمونه شكل الاحتفال بالزواج من حيث تقديم النقوط لأهل الطفل المختتن، وإعداد الولائم للإفطار والغداء(*) للحضور، وتغنى فيها الأغانى، ويتم إطلاق الزغاريد، خصوصاً أثناء إجراء عملية الختان (التى تتم غالباً أمام المنزل) حتى يغطى على صوت بكاء الطفل واستغاثته.

أما بالنسبة لختان الإناث فتقوم به الداية داخل المنزل وبدون مظاهر احتفالية، ولا يبلّغ عن موعد الختان إلا بعد الانتهاء من إجراء هذه العملية.

حادى عشر: عادات الزواج

بالرغم مما كشفت عنه معطيات الدراسة الميدانية من ميل مجتمع قرية غرب أسوان للأخذ بمؤشرات التغير فى بعض الممارسات والطقوس الخاصة بعادات الزواج،

(*) منها وضع سبع حبات من التمر لمدة ٣-٥ أيام فى إناء مكشوف تحت النجم، ثم يعطى للطفل ليشرب منه وياكل التمر، ثم يغسل جسمه ببقية المنقوع.
(*) من الأطعمة الشائع تقديمها فى عملية ختان الذكور: الفتة بالارز واللحم، والحلوى والشاى.

فإن الثقافة النوبية لا تزال تحافظ على خصوصيتها وهويتها المتميزة.

يعد **الزواج المبكر** أحد القيم الأساسية لمجتمع الدراسة، وذلك راجع لعدة عوامل اجتماعية وثقافية منها سيادة نظام الزواج القرابى الذى يتبعه ضرورة الاختيار من الدوائر القرابية، ثم الإقامة المشتركة مع الأم أو الأب. وعلى الرغم من أن مؤشرات التغير تشير إلى تأخر سن الزواج بالنسبة للفتى (من ٣٣-٤٠، وللفتاة من ٢٣-٢٧ عاماً)، إذ لم يعد هذا التأخير للفتاة عيباً نظراً لتوفر الخدمة التعليمية بمراحلها الثلاث (ابتدائى – إعدادى – ثانوى)، داخل المجتمع واتجاه أعضاء المجتمع نحو تعليم الإناث، ومن ثم أصبح للفتاة حق فى المشاركة فى اختيار شريك حياتها؛ أى أن تُفاضل بين من يتقدمون لها من الدرجات القرابية، ثم تقوم الأسرة بإعلان رأيها على أنه رأى الأسرة. أما بالنسبة للفتى فالثقافة النوبية منحته حرية أكثر فى اختيار شريكة حياته بنفسه، عندما يصل إلى سن الزواج.

ويعد فصل الصيف من الأوقات المفضلة لإتمام الزواج، ولا يمنع هذا أن يتم أيضاً بقية شهور العام؛ ذلك نظراً لاختلاف ظروف إجازات الشباب المهاجر للعمل خارج المجتمع، كما لا يزال يفضل أعضاء المجتمع أيام الخميس والاثنين والأحد لإتمام أفراحهم.

وبالرغم من أن المجتمع النوبى عامة بما فيه مجتمع الدراسة يفضل الزواج القرابى (زواج من بنات العم والخال، والدرجات الأخرى)، فإن الدراسة الميدانية تشير إلى مؤشرات التغير المتمثلة فى ظهور اتجاه الزواج من خارج الدائرة القرابية، ومن خارج المجتمع أحياناً، جنباً إلى جنب مع الزواج القرابى.

وتمثل **الخطبة** البداية الرسمية للزواج، ويشيع فى المجتمع طريقتان: الأولى: نظام السماية (الخطوبة المبكرة للفتاة)؛ والأخرى عن طريق بعض الوسطاء من الأسرة (الخالة – العمة – الأم). وتؤكد المعطيات الميدانية استمرار الطريقتين السابقتين مع ظهور نمط الاختيار الذاتى للزواج الذى يسود بين الشباب الذكور المتعلمين، وهو الخطبة من خارج حدود الدائرة القرابية والجماعة الإثنية النوبية؛ أى الأخذ بنظام الزواج الخارجى. وعلى العكس من ذلك بالنسبة للفتاة النوبية فهى لا تزال ملتزمة بأن توافق على الاختيار من داخل حدود الجماعة القرابية أو الاختيار من داخل حدود الجماعة النوبية الإثنية. ويعقب الاختيار الاتفاق على جميع تفاصيل الزواج.

تعد **فترة الخطوبة** (التى تصل إلى عام وأكثر من عام) وتقديم الشبكة وإقامة حفل لها، وارتداء العروس فستاناً خاصاً، والذهاب إلى الكوافير فى مدينة أسوان، ثم قبول الثقافة النوبية لفكرة فسخ الخطوبة ورد الشبكة فى حالة رفض العروس، تعد هذه الأمور جميعها من الأمور الحديثة على مجتمع الدراسة التى ظهرت فى أواخر الثمانينات من

القرن الماضى. وترجع أسباب ذلك إلى زيادة عدد المهاجرين من شباب القرية للعمل فى الدول العربية، مهما أسهم بدوره فى تحقيق حالة من الرواج الاقتصادى، إلى جانب قرب مجتمع البحث من مدينة أسوان، وهو ما أسهم كذلك فى حدوث اتصال ثقافى بين المدينة ومجتمع القرية بسبب تحسين المواصلات بين المجتمعين (برى ونهرى).

وتعد **ليلة الحناء** أحد طقوس التزين والاستعداد لليلة الزفاف التى يحرص على أدائها كل من أسرتى العروسين. وأهم ما يميز الاحتفال بليلة الحناء أنه يبدأ الاستعداد لها من الساعات الأولى من اليوم، حيث تبدأ عملية تزيين العروس، وتتم عادة على مرحلتين الأولى: صباح يوم الحناء (نظافة جسم العروس، وتتم بوساطة أم العروس أو خالتها). أما المرحلة الأخرى فتتم بعد صلاة الظهر من يوم الزفاف بذهاب العروس إلى الكوافير فى مدينة أسوان. وفى مساء ليلة الحناء ترتدى العروس فستاناً، ويقدم المدعوون النقوط التى يتم تسجيلها فى الحال، ويأخذ الحضور فى الغناء والرقص. وبعد انتهاء الحفل يتم تحنية العروس (جميع أجزاء جسمها). ويلعب التغير دوراً فى اتجاه العروس إلى عمل رسومات الحناء على الأيدى والأرجل، حيث أصبح ينظر إلى تحنية جسم العروس على أنه مظهر من المظاهر التقليدية(*).

ويبدأ حفل **حناء العريس** أمام منزله، حيث يقوم الأقارب المدعوون بالرقص والطبل والغناء، وتلعب الدرجات القرابية دوراً بارزاً فى تنظيم العمل من أجل تقديم الحلوى والشربات للمدعوين.

وبعد الانتهاء من الحفل يتم تحنية العريس، وتكشف المادة الميدانية عن التغير فى اتجاه العريس إلى تحنية(**) باطن القدم، على عكس ما كان قديماً (تحنية الأيدى والأرجل والجسم بوساطة الأم أو الخالة)، حيث أصبح الشباب عامة ينظر إلى ذلك على أنه مظهر من المظاهر القديمة.

وتعد **حلاقة العريس** أحد الأركان الأساسية لزينته، ومن المعتاد أن تتم أمام منزل العريس بعد صلاة العصر، حيث يجلس العريس على كرسى (يعرف بكرسى الحلاقة). ويقف بجواره اثنان من الأقارب يتولى أحدهما كتابة اسم كل فرد يقوم بتقديم النقوط للعريس، ويتولى الآخر ترديد عبارة "خلف الله عليك يا فلان"، ثم يذكر قيمة النقوط ليسجلها الآخر، أو عبارة "الورد كان شوك (كنشوج) من عرق النبى فتح عريس –

(*) تقوم إحدى الصديقات بعمل قمع من الورق لتصب به معجون الحناء ذات القوام اللين، ثم تقوم بعمل لرسومات بالقلم الرصاص تأخذ شكل الورود والخطوط المتعرجة.

(**) عمل الحناء: تتكون من قدح حناء وماء وكولونيا وصندلية (نوع من البخور الهندى) يشترى من العطار، تضاف جميع هذه المكونات ثم تعجن بالماء، يتم تقسيمها إلى جزأين: أحدهما متماسك القوام نسبياً والآخر لين نسبياً، لعمل الرسومات والأشكال.

عريس".

ومن مؤشرات التغير أن مهنة الحلاقة أصبحت يقوم بها الآن أبناء القرية، وقد استغنى عن الحلاق الذى يأتى من خارج المجتمع.

يعد **عقد القران** وإقامة حفل لهذه المناسبة من الأمور الحديثة فى مجتمع النوبة، فقد أدت هجرة شباب النوبة للعمل فى الدول العربية إلى حدوث نوع من الرواج الاقتصادى، إلى جانب سهولة الاتصال بمدينة أسوان، وهو ما أسهم أيضاً فى إحداث هذا التغير المتمثل فى: ارتداء العروس فستاناً خاصاً ـ استبدال الشربات بزجاجات الكوكاكولا والبيبسى... إلخ. بل انسحب هذا التغير أيضاً إلى زينة العروس فى يوم الزفاف، فظهر الفستان الأبيض الطويل والطرحة والتاج المرصع بالورود أو الألماظ. إلى جانب استخدام العطور المستوردة، والذهاب إلى "الكوافير" فى مدينة أسوان وإلى "المصوراتى" لالتقاط صورة الزفاف. أما العريس (من المتعلمين) فقد لعب التغير دوراً كبيراً فى اتجاهه إلى لبس البدلة ورباط العنق. أما غير المتعلمين من أبناء القرية فمازالوا يرتدون الجلباب واللاسة.

وكان حفل **يوم الزفاف** فى الماضى يتميز بمظاهر معينة، إذ يبدأ العريس بعد تناوله طعام الإفطار فى الخروج بصحبة بعض الأصدقاء / الأقارب مستقلين جملاً ليطوفوا به أنحاء مجتمع الدراسة والقرى المجاورة لدعوة الناس إلى حفل الزفاف. أما الآن فقد استبدل ركوب الجمل بالسيارة. ومع صلاة المغرب يتناول العريس طعام العشاء، ثم يأخذ حماماً، ويرتدى ملابسه، ويبدأ بعدها مراسم حفل الزفاف بالتجمع أمام منزل العريس. وتتحرك الزفة على الأقدام بالغناء والرقص إلى منزل العروس. ولقد لعب التغير دوراً فى اتجاه الشباب المتعلم العائد من الهجرة إلى الاستعانة بالفرق الموسيقية والرقص الشعبى لإحياء هذه الليلة بدلاً من قيام الأصدقاء والأهل بذلك. وظلت زفة العريس بالأهل والأصدقاء قاصرة على الطبقة الدنيا فى المجتمع.

وباقتراب **زفة العريس** من منزل العروس تنتقل العروس من مكان الاحتفال الذى يقام فى حوش المنزل ومعها بعض الصديقات إلى الدخول إلى حجرة النوم لانتظار دخول العريس. ويسارع إخوة العروس الذكور إلى الوقوف أمام الباب الخارجى للمنزل والقيام بمعركة وهمية بين العريس وإخوة العروس الذين يمنعون دخول العريس عند وصوله إلى منزلهم على عروسه. وفى أثناء هذه المشادة يتعرض إلى بعض الضربات على ظهره بوصف ذلك نوعاً من العرقلة ومنعه من الدخول إلى منزل العروس. وتستمر هذه المعركة من خمس عشرة إلى ثلاثين دقيقة، بعدها يسمح إخوة العروس له بالدخول، بعد دفع مبلغ ٥ جنيهات.

وبمجرد السماح بدخول العريس إلى منزل أهل الزوجة، يتجه العريس إلى حجرة

النوم، حيث يجد العروس وصديقاتها فى انتظاره، بعدها ينفرد العروسان بنفسيهما. ومن العادات التى لا تزال سائدة تقديم العريس مبلغاً من المال، يعرف "بالرضوة" قبل الدخول بعروسه. وقد اعتاد أعضاء المجتمع أن يطلق عليها: "فلوس الرضوة" أو "فلوس النطق". وتحرص العروس على إعطاء هذا المبلغ لإحدى قريباتها.

ثانى عشر: عادات الموت

يمثل الموت آخر مرحلة فى دورة حياة الإنسان. وقد نسجت العقلية الشعبية الكثير من الطقوس التى قد تتباين بتباين الثقافات الفرعية. وعلى المستوى الأكثر تحديداً تشير معطيات الدراسة الميدانية إلى أن هناك شبه إجماع فيما بين أعضاء مجتمع الدراسة على التمسك بأداء الطقوس المرتبطة بعادات الموت التى تعكس بدورها كثيراً من القيم الاجتماعية الحميمة، ويتجسد فيها روح التعاطف والتساند فيما بين أسرة المتوفى والأسر الأخرى على مستوى الدوائر القرابية بالمجتمع. وتتفق ثقافة مجتمع قرية غرب أسوان مع غيرها من مدن المجتمع المصرى وقراه، فيما يمارس من طقوس ترتبط بوقوع حدث الموت. ولقد حاولت ميكانيزمات الثقافة النوبية الحفاظ عليها عبر المراحل التاريخية لهذا المجتمع.

يتجسد **الاستعداد للموت** فى اعتقاد أعضاء المجتمع بالأحلام المحملة ببعض الرموز المادية والمعنوية ذات دلالة بالتنبؤ بوقوع الموت، خصوصاً إذا كان أحد أفراد الأسرة مريضاً أو فى حالة احتضار. ومن هذه الرموز والدلائل التى يفرزها المعتقد الشعبى النوبى، تقوم العقلية الشعبية النوبية بتفسيرها(*) بما يوحى بأن يستعد أهل المتوفى لوقوع حدث الموت. تبدأ خطوات أسرة المريض بالاستعداد لوقوع هذا الحدث فى أى وقت، خصوصاً إذا كان المريض كبير السن. كما يتضمن المعتقد النوبى فكرة التفاؤل والتشاؤم، فمثلاً يعد سماع صوت البومة نذيراً بوقوع شئ مخيف أو محزن. ومن الخطوات المتبعة لدى أعضاء المجتمع للاستعداد للوفاة تجهيز القبر (حفرة)، وشراء الكفن وملحقاته (صابون – ليف – عطور). كما يكثر الأهل من زيارة المريض والجلوس بجواره فترات طويلة.

وبمجرد ظهور علامات الموت التى غالباً ما يعرفها كبار السن ذوو الخبرة من الجنسين، يبدأ أهل المتوفى بإخلاء الحجرة التى بها المتوفى من الأثاث وتنظيفها، ثم الفصل بين المتوفى وبين من هم عكس نوعه.

(*) ومن هذه الأحلام على سبيل المثال: إذ يرى المريض فى المنام كأنه مسافر ويقوم = =الأهل بتوديعه، أن يرى المريض أحد أقاربه الموتى فى المنام ينادى عليه أو يطلب أن يراه، فهذا يعنى قرب أجله – إذا حلم أحد أنه يقوم فى المنام بتقطيع لحم نيئ فهذا دليل على موت أحد فى الأسرة، أما رؤية المريض أنه قد مات فى الحلم، فهذا دلالة على طول عمره.

وإذا كان الصراخ هو الوسيلة الشائعة للإعلان عن الوفاة فى مجتمع الدراسة، فإنه لا يتم الإعلان عن خبر الوفاة عادة إلا بعد التأكد باستدعاء كبار السن الذين لديهم خبرة للتأكد من علامات الموت. وبعد التأكد يسارع الأقارب إلى إحضار المغسل على حسب جنس المتوفى، فى حين كان يؤديها من قبل واحد من الدرجات القرابية.

يتضمن **تجهيز الميت** كثيراً من الطقوس مثل الغسل والتكفين – النعش (السرير) والصلاة على الميت – حفر القبر، وتتم عمليات التجهيز بسرعة انطلاقاً من أن (إكرام الميت دفنه)، فتبدأ بعملية الغسل بحضور الأبناء والأقارب لمساعدة المغسل فى أداء عمله. وبمجرد الانتهاء من أداء الغُسل يتم تكفين الميت. ولا يختلف الكفن باختلاف النوع، بل يتكون الكفن الشرعى من ثلاث طبقات (أدراج من قماش الدبلان الأبيض)، ثم يقوم المغسل بربط الميت بثلاثة أربطة؛ الأول جهة الراس، والثانى فى الوسط، والثالث عند القدمين. وبعد الانتهاء من التكفين يقوم المغسل والحاضرون بقراءة الصلوات على الميت. ثم يُحمل الميت من مكان الغُسل (على سرير من جريد النخل) ووضعه على سرير آخر (النعش سرير من الجريد مفروش بلحاف نظيف طاهر)، ويغطى بعد ذلك بملاءة بيضاء.

غير أن الثقافة النوبية حريصة أن تضع حدوداً للتفريق بين نعش الميت الذكر عن الميت الأنثى، ويكون ذلك بوضع ثلاثة أقواس من جريد النخيل على نعش المرأة، ثم يوضع فوق الأقواس غطاء لونه أخضر حتى يمنع جسم المرأة من أن يهتز تحت الكفن أثناء سير الجنازة فى الشوارع. وعادة ما يحمل النعش بوساطة أربعة رجال، ويسارع مشيعو الجنازة إلى التبديل مع حاملى النعش بهدف أن ينالوا ثواب حمل الميت (آجر يا عبد). وتقتصر عملية تشييع الجنازة على الرجال فقط، أما النساء فيبقين فى المنزل لاستقبال العزاء. وتبدأ خطوات الدفن بوصول الجنازة عند المدافن التى تعرف باسم (الجبّانة).

يتقدم شيخ النجع لكى يؤم الناس **لصلاة الجنازة** فى العراء، بأن يوضع الجثمان على الأرض تجاه القبلة ثم يبدأون فى أداء الصلاة، بعد ذلك ينادى أحد الحضور للإسراع إلى حمل الجثمان لإدخاله القبر قائلاً: "احملوا الأمانة بالراحة".

وفى أثناء ذلك يكون ثلاثة رجال من أقارب الميت فى داخل القبر(*) لاستقبال الجثمان فى حالة الرجل. أما فى حالة المرأة يراعى أن يكون المشاركون فى حمل

(*) يشيع فى مجتمع الدراسة نظام الدفن فى اللّحد، حيث طبيعة الأرض الرملية فى الصحراء الواسعة. ونظام اللّحد عبارة عن حفرة عرضها متر وطولها متران، وعمقها ٧٠سم، يعمل لها جدار من الطوب نظراً لهشاشة الأرض الرملية ولكى لا تنهار الحفرة، يوضع الميت على جنبه الأيمن جهة القبلة، ثم يوضع فوق الميت طبقة من الحجر، ثم يغطى بالتراب.

الجثمان إلى القبر من الدرجات القرابية (الابن – الأخ – ابن العم). كما يراعى أيضاً أن تبسط ملاءة يحملها أربعة أفراد من أطرافها لكى يغطى الجثمان فى أثناء حمله من النعش (السرير) لتسليمه إلى من يقومون بوضعه فى القبر، وذلك حتى لا يرى الحاضرون كفنها أو تفاصيل أعضاء جسمها فى أثناء طريقها للّحد.

ولقد أظهرت الدراسة الميدانية أن لكل نجع بالمجتمع مكاناً مخصصاً لدفن موتاه (جبّانة).

أما عن **نظام الدفن**، فقد لوحظ أن المجتمع لا يعرف نظام المدافن الجماعية (الفسقية). ولكن النظام الشائع هو نظام الدفن فى اللّحد طبقاً للشريعة الإسلامية، ولعل ذلك يرجع إلى الطبيعة الإيكولوجية، حيث اتساع مساحة الأراضى فى المجتمع، إلى جانب طبيعة الأرض الرملية التى يصعب معها عمل فساقى. ومن الملاحظات الميدانية أن القبور فى مجتمع الدراسة لا ترتفع عن سطح الأرض كما يحدث فى معظم المدافن فى مدن ج. م. ع وقراها، لكن يكتفى أعضاء المجتمع أن يحددوا بداية ونهاية المقبرة بوضع حجر تجاه الرأس وحجر آخر تجاه الرجلين، ثم يرش الماء، ويوضع جريد النخيل الأخضر على القبر؛ اعتقاداً أنه يترحم على الميت ويسبح له.

ويعد حدث الموت من الأحداث التى تجسد المشاركة الجماعية ومدى تفاعل الدرجات القرابية وأعضاء النجع مع بعضهم البعض. فبمجرد الانتهاء من مراسيم الدفن يعود الرجال المشيعون إلى مضيفة النجع لاستقبال العزاء من بقية أعضاء المجتمع الذين منعتهم ظروفهم من أن يحضروا عملية الدفن. ويبدأ الشيخ القارئ تلاوة القرآن. وقد أظهرت الدراسة أن هناك مؤشرات للتغير فى المجتمع تتمثل فى استعمال أشرطة تسجيل القرآن بدلاً من الشيخ القارئ. وعموماً يستمر العزاء بالنسبة للرجال لمدة ثلاثة ايام، اما بالنسبة للنساء فيستمر لمدة سبعة أيام.

وتعد صدقة الميت من المراسيم المهمة لعادات الموت فى مجتمع الدراسة، حيث تقوم النساء فى أسرة المتوفى يوم الوفاة بعمل كعك يطلق عليه (الشُريك) يتم إعداده فى المنزل. ولكن ظهر اتجاه للتغير بشراء هذا الشُريك جاهزاً تام الصنع من مدينة أسوان من الأفران "الإفرنجية". ويوزع بعد زيارة مقبرة الميت على الأطفال كصدقة. وبعد العودة من الزيارة تبدأ الدرجات القرابية البعيدة فى الانصراف إلى منازلهم وتبقى الدرجات القرابية القريبة مقيمة مصاحبة أسرة المتوفى حتى اليوم السابع، ثم ينصرفون بعدها إلى منازلهم.

تعد الصبحية (العتاقة) أحد مراسيم عادات الموت، ويشترط أن تتم طقوسها فى اليوم السابع، شريطة أن تكون يوم الجمعة، حيث يذهب الرجال بعد صلاة الجمعة إلى مضيفة النجع، ثم يقومون بذبح خروف وتوزيعه فى صور لحم مطهو وفتة بالأرز،

وتعرف هذه الممارسة باسم (العتاقة). ويراعى أن يشارك أهل الميت فى الأكل منها، بوصف ذلك نوعاً من التيمن بأن يعيشوا ويعمروا مثل الميت. أما إذا كان المتوفى شاباً صغير السن تمتنع الدرجات القرابية عن تناول أى شئ من العتاقة. وبعد الانتهاء من الطعام يتم تقسيم أجزاء القرآن الثلاثين على الحضور من الأقارب للتلاوة على روح الميت. وبعد الانتهاء يقومون بقراءة آخر الآيات بصورة جماعية مع شيخ مسجد النجع، ثم يدعون بأن يصل ثواب هذه التلاوة إلى روح الميت فى قبره، وتكون له نوراً فى قبره وأنيساً فى وحدته.

والأربعين من المناسبات المكملة لطقوس عادات الموت التى يحرص فيها أقارب الميت على أن ينحروا الذبائح ويوزعوها فى صورة لحم غير مطهو على الرجال فقط (على روح الميت). ولقد أظهرت الدراسة أن هناك مؤشرات تغير فى المجتمع تتمثل فى استعمال أشرطة الكاسيت وأجهزة التسجيل يوم السابع والأربعين للتلاوة بدلاً من الشيخ القارئ.

ومن سمات فترة **الحداد** – التى تستمر لمدة عام بالنسبة للنساء وأربعين يوماً بالنسبة للرجال – أن ترتدى فيه النساء الملابس السوداء، وتحريم طهو بعض أنواع من المأكولات الحديثة فى موسمها (الملوخية الجديدة – البامية الجديدة)، ويمنع دخول الفاكهة فى موسمها، شراء أى شئ جديد من الملابس أو الذهب أو الأثاث، وعدم الذهاب إلى الأفراح، وعدم استخدام أى أدوات للزينة (كحل).

ثالث عشر: الأعياد الشعبية

يرجع استمرار أعضاء مجتمع الدراسة فى الاحتفال بالأعياد الشعبية، وتمسكهم بذلك إلى أن معظمها يأخذ الطابع الدينى، مثل الاحتفال بليلة النصف من شعبان واستقبال رمضان وعيد الفطر وعيد الأضحى... إلخ.

يوافق الاحتفال **بليلة النصف من شعبان** مولد الشيخ البسطامى بقرية الكوبانية (إحدى القرى التابعة للمجلس المحلى لقرية غرب أسوان). واعتاد أعضاء المجتمع الاستعداد لهذا الاحتفال قبل موعده بيومين، حيث تقوم كل أسرة بتجهيز الأطعمة والحلوى التى ستقدم للمهنئين وزوار الشيخ. وتعرف هذه الليلة بليلة "النص".

ومن مظاهر الاحتفال الذى يقوم بأدائها أعضاء مجتمع الدراسة، خروج زفة من مجتمع الدراسة بعد صلاة الظهر متجهة إلى قرية الكوبانية تتكون من جمهرة من المشايخ وجماعات الشباب من الجنسين والأطفال بالملابس الجديدة، يتقدمهم حملة البيارق والأعلام يسيرون فى صفوف ينشدون القصائد الدينية، وهم ينقرون على الدفوف والطبول، حتى يصل الموكب إلى قرية الكوبانية. وعند وصول المشاركين تنضم زفة

قرية غرب أسوان مع زفة قرية الكوبانية ويتجهون جميعاً نحو المقام، ثم الطواف حول المقام سبعة أشواط وهو يرددون القصائد الدينية(*)، ثم زيارة المقام. وبعدها تنفض الزفة فيسعى أهالى القريتين إلى تبادل التهانى فيما بينهم مثل: "بعودة الأيام"، "كل عام وأنت طيب"، ثم يتجهون لشراء الحلوى والحمّص والفيشار والفول السودانى واللعب المصنعة من الحلوى الملونة (العروسة والحصان).

وفى المولد يكثر الباعة الذين يقيمون الشوادر فى الساحة التى تحيط بمقام الشيخ البسطامى، ثم يستعد أعضاء مجتمع قرية غرب أسوان بعد ذلك للعودة إلى قريتهم.

يعد الاحتفال **باستقبال شهر رمضان** فإنه من أهم السمات المميزة للثقافة النوبية بما فى ذلك مجتمع الدراسة، حيث يبدأ الاستعداد لاستقبال هذا الشهر الكريم قبل ثبوت الرؤية بأسبوعين، فتأخذ كل أسرة فى المجتمع فى تجهيز الوجبات والأطعمة الموسمية؛ أى الخاصة بهذا الشهر الكريم – مثل الإبريق(*) (عبارة عن رقائق من الفطير المخمر) تقوم النساء بصنعه وعادةً ما يتم بصورة جماعية، بمعنى أن تشارك أكثر من أسرة فى إعداده، لأنه يحتاج إلى أيدى كثير إلى جانب أنهن يصنعن كميات كبيرة تكفى كل أسرة ويقمن بتوزيعه على الأقارب غير القادرين على إعداده.

كما يعد التمر والفول والعدس والسكر والشاى والأرز والمكرونة من المواد التى تحرص كل أسرة على اقتنائها قبل حلول شهر رمضان. كما تحرص أسر المجتمع على شراء الفوانيس الملونة للأطفال. وبمجرد ثبوت رؤية هلال رمضان يتبادل الأهالى التهانى وتبدأ جلسات السمر والسهر للرجال فى مضيفة النجع لسماع القرآن الكريم. وتشير الدراسة إلى حدوث تغير فى هذا المجال وممارساته. فقد أدى توفر دخول الكهرباء ثم انتشار أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة إلى تفضيل أسر النجع التجمع داخل منازلهم حول هذا الأجهزة لمتابعة برامجها. كما تغير أيضاً أسلوب الإعلان عن مواعيد السحور، فبعد أن كانت القرية تعتمد على المسحراتى أصبح مجموعة من الشباب يقومون بالطواف بالنجع لإيقاظ أعضائه بالنقر على الدفوف، ثم اختفت هذه العادة وأصبحت القرية تعتمد على أجهزة الإعلام.

(*) من نماذج هذه القصائد النص التالى:

مرحباً يا نور عينى مرحباً — مرحباً جد الحسين مرحباً
أنت نوف فوق نور مرحبا — يا كريم الوالدين مرحباً
مثل حبك ما رأينا مرحباً — يا نور الصدور مرحباً

(*) مكونات الإبريق: ذرة مطحونة، تنقع فى الماء لمدة ثلاثة أيام لتتخمر، ثم يضاف إليها الحلبة والكمون والقرفة والزنجبيل، ثم تعجن عجينة لينة وتنضج على صاج ساخن (الدوكة) على شكل رقائق، ثم تكسر إلى قطع وتحفظ.
طريقة إعداد شراب الإبريق: تنقع رقائق الإبريق فى ماء وسكر، ثم يضاف إليها الليمون والبلح وذلك لمدة ١-٣ ساعات، ثم يقدم للشاربين.

وتحرص أسر مجتمع الدراسة على التنشئة الدينية لأبنائها فى سن مبكرة. ويتجسد ذلك فى أوضح صورة فى تدريب الأطفال من الجنسين على الصيام من سن ٦ : ٧ سنوات، فقد يأخذ **الصيام** شكلاً متقطعاً فى البداية (يوم صيام ويوم إفطار – أو نصف يوم صيام)، وذلك فى فصل الصيف بسبب شدة حرارة الجو وطول ساعات الصيام. وعلى العكس من ذلك يأخذ الصيام فى فصل الشتاء شكل الصيام المتصل نظراً لقلة ساعات الصيام واعتدال الجو... وهناك بعض عبارات السخرية المتداولة بين أعضاء المجتمع للسخرية ممن لا يلتزم بالصيام فى شهر رمضان ويرددها الأطفال لتدعيم التنشئة الدينية فى نفوس الجيل الصغير(*). ولا تزال القرية تعتمد فى معرفة توقيت الإفطار على مآذن المساجد بالمجتمع إلى جانب سماع صوت مدفع الإفطار من مدينة أسوان. وبعد الانتهاء من تناول طعام الإفطار يخرج البالغون لتبادل الزيارات، أما الأطفال فيوقدون الفوانيس ويخرجون للعب والطواف ببيوت وطرقات النجع وهم يرددون أغانى رمضان (وحوى يا وحوى – رمضان جانا – افرحوا يا ولاد – أدينا العادة سكر وزوادة).

أما الاحتفال **بعيد الفطر** فيبدأ برؤية هلال شهر شوال، لكن أعضاء المجتمع اعتادوا الاستعداد لاستقبال العيد من العشر الأواخر من شهر رمضان، وذلك بالقيام بمجموعة من الممارسات وإعداد الأطعمة الخاصة بالعيد (البسكويت – الكعك – الشُريك) الذى يغلب على أدائها الطابع الجماعى (اشتراك أكثر من أسرة) فتبدأ بشراء المتطلبات اللازمة لإعداد أطعمة عيد الفطر من سوق مدينة أسوان (الدقيق – السمن – خميرة الكعك – الحلوى – الخميرة البيرة)، ثم تجتمع كل مجموعة من الأسر فى أحد المنازل لصنع مخبوزات العيد مثل (القرقوش – المنين أو الشُريك – الكعك – البسكويت)، ومن الأطعمة الشائع تناولها أول أيام العيد السمك (سمك بالسخينة)(**)، ويبدأ الإعداد من يوم الوقفة بشراء السمك من مدينة أسوان وتجهيزه.

يبدأ الاحتفال بعيد الفطر بخروج أعضاء المجتمع الرجال لصلاة عيد الفطر فى مكان مكشوف معد لهذا الغرض فى النجع، ثم الذهاب إلى المقابر لزيارة الموتى. أما النساء فيخرجن بعد صلاة الفجر مباشرة لزيارة الموتى والعودة لتجهيز فطور العيد استعداداً لتقديمه فى مضيفة النجع، حيث يتجمع جميع الذكور (الرجال والشباب والأطفال) باختلاف الأجيال بعد فراغهم من زيارة المقابر، ثم بعدها يتوجهون جميعاً لزيارة الأهل والأقارب على مستوى النجع (العرائس الجدد – أسر المتوفين –

(*) من هذه العبارات: يا فاطر رمضان يا خاسر دينك، كلبتنا السودة تقطع مصارينك.

(**) سمك السخينة: بمعنى صينية سمك يتم إعدادها بغسل السمك البلطى وتنظيفه وتقطيعه إلى قطع كبيرة، ثم يتبل بالثوم والملح والكمون، ثم يقلى فى الزيت، وتجهز الطماطم المسبكة بالبصل، ثم تضاف (التقلية) إلى السمك ويوضع فى طاجن (إناء فخارى) فى الفرن البلدى حتى ينضج.

والمرضى)، ثم بعدها يتوجه البالغون إلى منازلهم، بينما ينطلق الشباب والأطفال لقضاء العيد، إذ يظل بعضهم داخل القرية يلعب (كرة قدم – ركوب الحمير)، وفى المساء يتجهون للذهاب إلى السينما، أما الأطفال فيفضلون ركوب المراكب والذهاب إلى مدينة أسوان لشراء الألعاب وركوب المراجيح والذهاب إلى الحدائق أو زيارة المشايخ.

وإعداد الأضحية أو الفدو من أهم مراسيم الاحتفال **بعيد الأضحى**، فهناك بعض الأسر تقوم بتربيتها داخل منزلها (لمدة عام) ويقوم البعض الآخر بشرائها قبل العيد بأسبوع أو يوم الوقفة (٩ من ذى الحجة) وذلك طبقاً للشريعة الإسلامية، فإن الأضحية سُنّة واجبة على كل مسلم قادر عليه أن يفتدى، ولا يشترط أن يكون الفدو أول أيام العيد، بل هو يستمر طوال أربعة أيام العيد.

يعد الوقت المفضل للأضحية بعد الفراغ من صلاة العيد، ويشترط أن يكون صاحب الفدو حاضراً عملية ذبحها بنفسه. ثم يقسمها إلى ثلاثة أقسام (ثلث للفقراء يقدم فى شكل لحم مطهو فى مضيفة النجع والثلث الثانى يوزع على الأقارب فى شكل لحم غير مطهو، والثالث يكون لأهل بيت صاحب الأضحية).

ولقد كشفت الدراسة الميدانية عن أثر الهجرة إلى الدول العربية نحو تغير نمط الأضحية فبدلاً من نحر أضحية واحدة، أصبح هناك أسر تقوم بذبح أكثر من أضحية.

وفى الاحتفال **بيوم عاشوراء** – وهو أحد مظاهر التنشئة الدينية فى مجتمع الدراسة – يبدأ الاحتفال بصيام معظم أعضاء المجتمع من الجنسين بصيام يومى ٩ و١٠ من شهر المحرم، وكما يقول البعض بأن هذه العادة اقتداء برسول الله ﷺ؛ لأنه قال: "لو عشت العام القادم لصمت تاسوعة وعاشورة"، وتحرص معظم أسر المجتمع على ذبح الطيور والحيوانات، وعادة ما يأخذ الذبح الطابع الجماعى، حيث يشترك النجع فى ذبح شاة أو اثنتين، ثم يتم توزيع جزء منها على جميع البيوت المشاركة والجزء الآخر على الأسر غير القادرة.

ومن الأطعمة التى ترتبط بهذا العيد "المصحون" ويصنع من البلح، ويطلق عليه المغلى(*)، والبليلة(**). وتقدم جميع هذه الوجبات فى مضيفة النجع بعد صلاة المغرب، وتأخذ النساء جزءاً منها لإلقائه فى النيل لاعتقادهن أن ملائكة البحر (النيل) لابد أن تشاركهن احتفالاتهن، حيث إنهم يمثلون مصدراً للخير والحماية لهن ولأبنائهن من

(*) المغلى: يصنع من البلح بعد تقطيعه إلى أجزاء صغيرة، ثم يضاف إليه العناصر الأتى: الحلبة، حلف البر، اللوبيا، الذرة. يرفع على النار مع التقليب حتى يمتزج ويصير مثل المربى. يقدّم ساخناً فى أطباق.

(**) البليلة: تصنع من الذرة بنقعها عدة ساعات، ثم يضاف إليها بعض العناصر مثل السكر – الأرز – الماء – فانيليا تنضج على النار، ثم تقدّم فى صوانٍ.

الأمراض ومن الغرق (سوف نعرض لموضوع المعتقد فى موضع لاحق من هذه الدراسة).

يبدأ **الاحتفال بالحاج** من منزل الحاج باستعداده للسفر إلى الأراضى المقدسة، وذلك بمجرد ظهور نتيجة القرعة (التى تعلنها وزارة الداخلية)، وتحديد رقم الفوج وموعد السفر. وتقوم أسرة الحاج بذبح الذبائح وتقديم الطعام والمشروبات لجميع المهنئين، ثم يستعد الحاج قبل سفره بشراء لوازم رحلة الحج (لبس الإحرام – الأطعمة الجافة(*) التى سوف يصطحبها معه). وتبدأ مراسيم سفر الحج بتجمع جميع الحجاج إمام مسجد القرية، ويخرجون جميعاً فى زفة من مكان تجمعهم بالقرية بالطبل والدفوف والمديح النبوى لزيارة الأولياء (البسطامى) ثم الذهاب إلى محطة السكة الحديد بأسوان أو المطار أو ركوب الأتوبيس إلى ميناء سفاجة حيث يستقل الحجاج السفينة.

من مراسم استقبال الحاج: تبدا قبل وصول الحاج باسبوعين، حيث تقوم اسرة الحاج بطلاء المنزل بالجير الابيض، ثم تزيين واجهة المنزل بالرسومات (الكعبة – السفينة – الطيارة – الجمل) إلى جانب وضع الرايات الملونة المصنعة من سعف النخيل(٤٨).

يوم وصول الحاج إلى بلدته وبيته هو يوم يحتفل به أعضاء مجتمع الدراسة وأسرته، ويكون ذلك باستقبال الحاج من مكان وصوله (محطة السكة الحديدية – المطار – أمام مقر شركة النقل)، ثم العودة بالحاج إلى مجتمع الدراسة بزفة. بعد يومين من وصول الحاج إلى منزله تقوم الجماعة القرابية بعمل احتفالية الاستقبال بذبح الذبائح – وتقديم الأطعمة (الأرز والفتة واللحم) فى مضيفة النجع، وتلاوة القرآن والأناشيد الدينية. وفى نهاية الاحتفالية يقوم الحاج بتوزيع الهدايا لأقاربه (مسبحة – طاقية – مصلى).

رابع عشر: المعتقدات والمعارف الشعبية

- **الأولياء**

تتفق نتائج دراسة محمد الجوهرى مع نتائج الدراسة الحالية من حيث تميز مجتمع قرية غرب أسوان بوجود عدد كبير من الأولياء، إلى جانب استمرار أعضاء المجتمع فى تمسكهم بممارسة العادات والتقاليد والطقوس المتعلقة بالأولياء، بالرغم من ميل المجتمع إلى الأخذ بأساليب التغير بسبب توفر الخدمة التعليمية التى أسهمت فى زيادة عدد المتعلمين من الجنسين، وتوفر الكهرباء التى أدت إلى انتشار وسائل الإعلام المرئى

(*) العدس والفول والأرز والمكرونة والتمر، الصلصة، عصير الليمون بالشاش. ولإعداد عصير الليمون بالشاش: يعصر الليمون ثم ينقع فيه ١٠-١٥ متر شاش أبيض ثم يصفى ويلف ويوضع فى كيس لاستخدامه فى الحج.

والمسموع، وتوفر الخدمة الصحية وازدياد الوعى الصحى بين أعضاء المجتمع. بل إن هذا الوعى قد تجاوز ذلك بعدم الاقتصار على الخدمة الصحية المتوفرة داخل المجتمع إلى الذهاب للاستفادة من الخدمة الصحية – سواء الرسمية أو الخاصة – فى مدينة أسوان بسبب سهولة المواصلات بين مجتمع الدراسة ومدينة أسوان.

وبالرغم من ذلك فلا تزال اتجاهات أعضاء المجتمع تميل إلى الثبات من حيث عادة زيارة العريس وأهله للأولياء قبل ليلة الزفاف بليلة، وذلك يرجع إلى قوة اعتقادهم فى قدرتهم على جلب النفع أو منع الضرر والأذى الذى يمكن أن يصيب العريس بالعجز الجنسى فى هذه الليلة (الربط)، وكذلك زيارة العروس لحمايتها من الحسد وإبطال المشاهرة، أو أى عمل قد يكون عُمل لها فى فترة الخطوبة من إتيان الأماكن المهجورة فى المناطق الصحراوية.

حرص الآباء على حمل الوليد فى الأيام الأولى بعد ولادته لزيارة الأولياء لحمايته من الحسد وأمراض الطفولة الأخرى، حتى البالغين من أعضاء المجتمع تزداد عقيدتهم بكرامات الأولياء وقدرتهم على فض المنازعات التى قد يدخل فيها الفرد على مستوى أسرته أو على مستوى الجماعة القرابية بخصوص الأرض أو الرى. بالإضافة إلى قدرتهم على علاج الأمراض التى يكون سببها روحى أو أعمال سحرية، وذلك يكون بمبيت الفرد المريض بجوار مقام الشيخ (البسطامى) ليلة أو ليلتين. ويعتقد أن أداء هذا الطقس كفيل بأن يزيل المرض ويشفى المريض.

ويفسر محمد الجوهرى أسباب **استمرار الاعتقاد بالأولياء** فى مجتمع غرب أسوان إلى أنه يرجع إلى انتشار الطرق الصوفية بشكل كبير، إلى جانب زيادة عدد المنتسبين إلى هذه الطرق من أعضاء المجتمع على اختلاف الأجيال (أجداد – آباء – شباب) باختلاف المهن (مزارع – صانع – موظف – عمل حر).

ولكنى أرى أن هناك سببين آخرين أسهما فى استمرارية الاعتقاد بالأولياء بجانب انتشار الطرق الصوفية وهما: ميكانيزمات التنشئة الدينية التى تحرص الأجيال الكبيرة من الآباء والأجداد على تكريسها من خلال الأداء الجماعى عند قيامهم بأداء الطقوس الدينية والواجبات الاجتماعية: صلاة الجماعة فى المسجد – زيارات الأقارب – صلة الأرحام – أداء صلاة العيدين – حضور الحضرة الدينية فى مضيفة النجع والتهانى والتعازى، وذلك باصطحاب الأجيال الصغيرة من الشباب والأطفال معهم.

وأما السبب الآخر فهو العزلة النسبية التى يتمتع بها مجتمع الدراسة، حيث أسهمت العزلة فى الحفاظ على تقليديته، ودوام الظروف العامة التى يعيشها أعضاء مجتمع الدراسة، خصوصاً وأن الظروف الطبيعية لها أثر قوى فى تشكيل ثقافته، كما أن هذا العنصر الثقافى جزء من نسق المعتقدات التى تعد جوهر البناء الاجتماعى وهو يؤدى

لوظيفة اجتماعية وحاجة من حاجاته الأساسية التى يدركها ويحتاج إليها أفراده[٤٩]. وعلى المستوى الأكثر اتساعاً، أشار محمد الجوهرى فى دراسته إلى أن مجتمع غرب أسوان يمثل نموذجاً مصغراً لأنماط الأولياء الموجودين فى المجتمع المصرى، ثم قام بتصنيفها إلى خمسة نماذج هى:

- أولياء لهم تاريخ وكرامات تردد قصص عن تاريخ نشأتهم.
- أولياء يزارون فقط وليس لهم قصص عن تاريخ نشأتهم.
- أولياء تختلط فى أذهان الناس أصولهم.
- أولياء يتشكك فى أصولهم.
- أولياء لهم مقابر وأضرحة كمشاهير الأولياء (السيد البدوى – السيدة زينب – الحسين).

وسوف نحاول تفصيل الحديث عن هذه الأنماط فى مجتمع غرب أسوان.

١- النوع الأول: (الشيخ البسطامى)[*] والشيخ نجم، ولكننا نقصر الحديث على الشيخ البسطامى. يوجد مقام الشيخ البسطامى فى قرية الكوبانية التى تبعد عن غرب أسوان بحوالى ١٥ كم يطلق عليه النوبيون (البسطاوى)، ويحتفل بمولده يوم ١٥ شعبان من كل عام. وحول أصل نشاته وسبب مجيئه إلى مصر تتردد كثير من القصص والأساطير معظمها يشير إلى موطنه الأصلى مدينة (بسطام) بالمغرب[٥٠]. يقول أحد الإخباريين إنه جاء إلى مصر تلبية إلى هاتف أو منام يأمره بالتحرك إلى مصر، أن يتخفى بزى رهبان، ثم يتوجه إلى منطقة تعرف (بدير سمعان) فى منطقة جنوب مصر - بالتحديد على الضفة الغربية - حيث يوجد دير مسيحى (الذى تحول حالياً إلى منطقة أثرية فى جبال غرب أسوان)، وهناك يقوم بنشر الدعوة الإسلامية فيما بين رهبان هذا الدير، الذى بلغ عددهم تقريباً إلى مائة وعشرين راهباً، كانوا يقيمون هناك. وبعد مناقشات ومحاورات كان من بينها الأسئلة المشهورة التى تقدم بها كبير الرهبان إلى الشيخ البسطامى، والتى بلغت تسعاً وتسعين سؤالاً نجح الشيخ البسطامى فى الإجابة عنها باقتدار.. على أن الشيخ طلب من كبيرهم أن يجيب عن سؤال واحد وجهه إليه: ما هى العبارة المكتوبة على باب الجنة؟ فرد الرهبان: "لا اله إلا الله" وبعدها دخلوا جميعاً عن اقتناع فى الدين الإسلامى.

ويستمر الإخبارى فى قص حكاية الشيخ البسطامى قائلاً: بعد الانتهاء من مهمته

(*) اسمه أبوزيد البسطامى، ولد فى مدينة بسطام بالمغرب، لقب بسلطان العارفين بسبب حبه المعرفة التى تساعده على الوصول إلى طريق القرب من الله، فلما وصل إليها تكلم بها ولقب بسلطان العارفين. يجمع المؤرخون على أنه مات سنة إحدى وستين ومائتين عن ثلاث وسبعين سنة.

توجه إلى النيل لكى يتوضأ فرآه أحد اليهود فى قرية بحاريف (بهاقرية بحاريف (بها ريف) شرق النيل فصوب نبله إليه وأصابه فاخذ الشيخ ينزف حتى وصل إلى قرية الكوبانية، وهناك سقط شهيداً فدفن هناك، وبنى له مقام.

ومن كرامات البسطامى كما يرددها إخباريو مجتمع الدراسة: قدرته على محاورة الرهبان وإقناعهم بالدخول فى الإسلام – وعند إصابته وضع على الجرح قطعة من الليف لمنع نزول الدم، وعندما وصل إلى قرية الكوبانية حاول استخراج قطعة الليف لاستبدالها بقطعة قطن، أو قطعة قماش، فأخذت الدماء تتدفق من الجرح فاضطر أحد الحاضرين إلى أن يعيد قطعة الليف إلى مكانها لإيقاف الدم – ومن كراماته قدرته على شفاء الأمراض المستعصية (علاج النطق الكسيح – علاج العقم – تأخر الزواج – تلبية نداء المستغيث).

٢- أولياء يزارون فقط: منتشرون حول حقول مجتمع الدراسة، ولا يعرف الناس عن تاريخهم أى شئ، ولكن إخباريى المجتمع يجمعون على أن كل ولى قد ظهر لصاحب الحقل الموجود به وطلب بناء مقام له، ومن أشهر أولياء هذا النوع: الشيخ عبدالله والشيخ إبراهيم.

٣- أولياء بلا أضرحة: تضاربت حولهم آراء الاخباريين؛ فالبعض يعتقد أنهم أولياء، والبعض الآخر يعتقد أنهم كائنات حية أو جان ليس لهم أضرحة فى مجتمع الدراسة، بل إن هناك رموزاً عن مكان تواجدهم؛ مثل: "الأحجار الموجودة عند الطرف الجنوبى للقرية بجوار شاطئ النيل، ويطلق البعض الآخر عليهم ملائكة البحر أو السبع بنات، أو الدجرى"[٥١]. ويتطابق ذلك مع ما يعتقده النوبيون من وجود كائنات تعيش فى نهر النيل تشبه الإنسان، فيما عدا وضع وشكل العينين اللتين تكونان فى وسط الرأس، والثديين طويلين مكتنزين ومرفوعين على الكتفين.

وقد يرجع جذور هذا المعتقد إلى الأصل الفرعونى، حيث أكدت دراسات كل من ريزر Reisr، وإليوت سميث Smith ١٩١٠، على أن مجموعات الآثار التى تم صنعها فى مراحل، ووفقاً للعصور المختلفة التى وجدت فى مصر[٥٢]، تشير إلى أن الجماعة النوبية تتفق وتتشابه مع مثيلتها فى مصر، وبالتحديد فى عصور ما قبل الأسرات الأولى من حوالى ٤٠٠-٦٠٠ ق. م فهما سلالة واحدة، فضلاً عن أنهما يؤلفان ثقافة واحدة[٥٣].

ويلعب هذا المعتقد فى حياة النوبيين وظيفة مهمة من حيث إنه يمثل مصدر حماية لأطفالهم من الموت وهم صغار، ولذا لابد للمولود من أن يغمس جسمه بماء النيل، وكما يعتقدون فى حمايتهم لأبنائهم من الغرق عندما يسبحون فى النيل، وكذلك حماية البالغين من الأمراض، وعلى وجه الخصوص النساء من مرضى العقم. ولذا توجد علاقة حميمة بين الطرفين النساء وملائكة البحر، وتفرض هذه العلاقة الالتزام المتبادل، وتتمثل فى

اعتياد النساء تقديم الأطعمة (اللحم والثريد) عصيدة، والمغلى، والبليلة، بإلقائها فى النيل أو وضعها على الأحجار بشاطئ النيل لتخرج إليها هذه الكائنات فتتناولها فى المساء. ويمثل التقصير عن أداء هذا الالتزام بالنسبة للعقلية الشعبية النوبية سبباً فى فصم استمرار العلاقة بأن ترى السيدة فى نومها أحلاماً، بوصفها نوعاً من اللوم على تقصيرها فى تقديم الأطعمة، أو تتدهور العلاقة ويؤدى ذلك إلى وقوع الأذى أو إصابتها بالأمراض. ولذا تسارع السيدة إلى معاودة تقديم الأطعمة.

٤- أولياء لا يعتقدون بهم: ومنهم الشيخ على أبوالهوى، الذى يقع مقامه على جبل يطلق عليه (جبل الهوى) فى جنوب غرب القرية، وتتعدد الأساطير حوله، فالبعض لا يعتقدون فيه والبعض الآخر يعتقد فيه. من أهم كراماته أن مقامه يمثل النقطة التى تهب منها الرياح، ويؤكد أصحاب المراكب الشراعية والصيادون هذا المعتقد، حيث تعتمد مهنتهم على هبوب الريح، ولهذا السبب يغاث به الناس عندما يكونوا فى وسط النيل حيث لا توجد نسمة هواء لتحريك مراكبهم. وليس لهذا الشيخ مولد يحتفل به، وقد أصبح الآن من ضمن المعالم الأثرية التى توجد بالقرية ويقصدها السائحون.

٥- أولياء مؤشرون: لا يوجد من هذا النمط فى مجتمع الدراسة، بل يوجد فى منطقة جبانة أسوان، حيث يروى الإخباريون أخباراً عن وجود مقامات للأقطاب الكبار مثل (السيد البدوى، والسيدة زينب)، ويحرص أعضاء مجتمع البحث على زيارتهم فى المناسبات الخاصة بهم (زيارة العروس – الحجاج قبل السفر – المرأة العاقر)، وذلك لما عرف عن كراماتهم العلاجية والوقائية.

- **الكائنات فوق الطبيعية**

جاءت معظم معطيات المادة الميدانية لدراستنا الحالية لتتفق مع دراسة محمد الجوهرى من حيث استمرار ثبات قوة المعتقد بالكائنات فوق الطبيعية، بالرغم من توافر عوامل التغير فى مجتمع الدراسة. ومن صور ثبات المعتقد حول الكائنات فوق الطبيعية فيما بين أعضاء المجتمع، تعدد أسماء هذه الكائنات التى يعتقدون فيها وتعدد صورها؛ مثل: الشيطان – الغول – الصُّل – المارد – القرين – الأسياد – بنات البحر أو ملائكة البحر – البراق – المسيخ الدجال – المومسون(*). ويمثل استمرار العقلية الشعبية النوبية

(*) **الشيطان**: مرادف لكلمة إبليس، كلاهما هيئة تختلف عن الإنسان يتسم بالصفات المؤذية وتفرده بإصابة الإنسان بحالات الجنون والتوهان.
الصل: يقصد به فى المعتقد النوبى، العفريت أو المارد أو روح الشخص المقتول الذى= =يظهر فى مكان خروج روحه، يأخذ صوراً وأشكالاً متباينة، مثل النار من حيث سرعة الظهور وسرعة الاختفاء، يقول الإخبارى: غالباً لا يظهر إلا لأصحاب القلوب غير العامرة بالإيمان.
الغول: يتشكل فى صورة حيوان أو طائر ملامحه ضخمة غير مألوفة للإنسان.

فى التمييز بين الصور المتعددة للكائنات فوق الطبيعية، إلى جانب الحفاظ على ترديد الكثير من الحكايات والأساطير التى تصفهم وتحكى عن قدرتهم، يمثل الاستمرار تأكيداً لعى الرأى القائل بأن المعتقدات الشعبية هى أكثر أنماط التراث الشعبى استعصاء على التغير.

تأسيساً على ما سبق يتبلور فحوى المعتقد الشعبى النوبى القائم على فكرة الازدواجية فى جوهر ذى محورين: الأول **النيل** الذى يتجسد فيه اعتقاد النوبيين بالكائنات التى ليس لها أضرحة، ولكنها تعيش فى نهر النيل، ولكن لها فى الوقت نفسه كرامات ووظائف علاجية؛ مثل بنات البحر أو السبع بنات، ملائكة البحر، الدجرى. وهؤلاء يمثلون مصدراً للخير والرزق والعطاء وشفاء أمراضهم. كما أنها تكشف عن مشاعر النوبيين تجاه النيل، ومدى تمسكهم الشديد به. وفى هذه النقطة يتشابهون مع المصريين عامة؛ حيث إن كليهما شعب نيلى.

أما المحور الآخر فهو **الصحراء** التى تمتد بمحاذاة النيل بحكم الظروف الطبيعية

ملائكة البحر: (الدجرى) كائنات تعيش فى نهر النيل تشبه الإنسان فيما عدا وضع العينين، اللتين تكونان فى وضع رأسى بالنسبة لوضعها عند الإنسان، كما أن الثديين طويلان، مكتنزان مرفوعان على الكتفين لثقلهما، هى كائنات معروفة فى المعتقد النوبى بأنها كائنات خيرة، كما تتعدد مسمياتها، فتارة يطلق عليها (بنات البحر أو السبع بنات، الدجرى) لا تصيب الإنسان بأى أذى أو تلحق به أى ضرر. فهى طبقاً لتعبير أحد الإخباريين تحمى أولادنا من الأمراض والموت غرقاً أثناء العوم، ولعبهم فى مياه النيل، كما تحمى البالغين من الأمراض الخاصة بالعقم، ولذا نشأت علاقة تبادل منافع بينهم وبين النساء، تقوم النساء بتقديم الأطعمة فى مقابل علاجهن من العقم والمشاهرة.
القرين: يقصد به فى المعتقد النوبى كائن لصيق للإنسان منذ ميلاده، يلازمه عبر مراحله العمرية، ويحرص على إيذائه بالأمراض، يعتقد النوبيون أن درء أذى القرين وما شابهه يكون عن طريق عمل الأحجبة.
الأسياد: هى كائنات منها الخير ومنها الشرير، والنوع الخير يكون فى شكل المشايخ الذين نجدهم تائهين فى ملكوت الله يحمدونه ويشكرونه، وكثيراً ما يترددون على الحضرات والاذكار، أما النوع الشرير غالباً يسكنون تحت الارض، مخصصون لأذى الإنسان، خصوصاً إذا وقع على الأرض ولم يسم الله، ففى هذه الحالة يعتقد أن الفرد مس: أى دخلت هذه الكائنات جسده وتسببت فى مرضه، خصوصاً إذا كان المكان مهجوراً.
الأرواح: يعنى بها الأرواح التى خرجت من جسدها بطريقة غير طبيعية أى عن طريق القتل أو الحرق، ويفسر المعتقد النوبى أن الروح تظل فى مكان الحادث هائمة، وهنا يطلق عليها المعتقد: صل أو عفريت فلان.
البراق: يعنى به الحصان أو الجواد الذى يتسم بالسمات الخارقة، وجهه يشبه الإنسان، له أجنحة وأربع أرجل، لونه أخضر يزين أذنيه بقرط أو خلخال ويذكرنا وصفهم له ببراق النبى (ص) الذى ركبه فى إسرائه من مكة إلى بيت المقدس.
المسيخ الدجال: يصوره الخيال برجل يركب دابة يحضر للدنيا، يشكك الناس فى دينهم يفسد كل ما هو صحيح، ولكن الملائكة تتصدى لأعماله التخريبية وتفسدها وتبطل مفعولها، ويؤكد المعتقد الدينى أن السيد المسيح يحضر للدنيا ويقوم بقتله، ثم يتولى هو أمور الحكم، للمزيد من التفاصيل: انظر محمد الجوهرى، نفس المرجع السابق.

العامة لمجتمع الدراسة، ولكن الكائنات الحية التى تعيش فيها؛ مثل: العفريت، الصل، الأسياد، الأرواح، تجسد لنا اتجاهاتهم للصحراء أنها ترمز للفناء والموت، حيث إنها بيئة ملائمة لتعيش فيها الحيوانات الضارة، ومن ثم جاءت معتقداتهم عن الكائنات التى تعيش فيها، أنها تمثل مصدراً للمرض، وأنها تمثل كل ما هو شرير ومؤذ لبنى البشر. وفى هذه النقطة حدث الالتقاء والتشابه بين المعتقدات النوبية ومعتقدات المصريين القدماء، حيث ربط المصريون القدماء بين تصوراتهم العقلية وبين بعض الرموز، فكان فيضان النيل مقابل رمال الصحراء، ولذا المصرى القوى الإلهية التى جعلت ثمار الأرض تزدهر وتكثر فتزداد وتنمو وتتضاعف أعداد قطعان الأبقار، وفى الوقت نفسه كان يخشى المصرى القوى الشريرة الحية التى تفسد البذور وتتسبب فى قتل الأبقار، فتهدد الحياة، ومن هنا تجسدت الثنائية: الصراع بين فيضان النيل (رمز الحياة) ورمال الصحراء (رمز يهدد الحياة بالفناء)، فالكائنات النهرية ترمز للملائكة، والكائنات الصحراوية ترمز للشياطين، إذن فالكائنات النهرية تحمل بعض ملامح من أوزوريس، وفى الوقت نفسه ترمز للعطاء والهبات[٥٤].

خامس عشر: الطب الشعبى

تأسيساً على معطيات المادة الميدانية لدراستنا الحالية التى تنوه إلى اتساع مظلة الخدمات الصحية وتحسنها فى مجتمع الدراسة (كما سبق أن أشرنا فى موضع سابق)، فقد كان من المتوقع اختفاء ممارسات الطب الشعبى، إلا أن هذا الأمر لم يحدث فإن الطب الشعبى لا يزال يستخدم فيما بين أعضاء مجتمع الدراسة باختلاف الأجيال والمستويات التعليمية الاجتماعية والاقتصادية، وهو ما سوف نتعرض له بالتفصيل.

فقد جاءت نتائج دراستنا الحالية لتتفق مع نتائج دراسة محمد الجوهرى حول ثبات اتجاه أعضاء المجتمع نحو استخدام العلاج بالوصفات الشعبية؛ الاعتقاد بالسحر، والاستعانة بالنباتات الطبيعية فى علاج بعض الأمراض التى لا تزال شائعة فى المجتمع. وذلك يرجع إلى تميز النسق الإيكولوجى لمجتمع الدراسة الذى يشكل أضلاعاً أربعة (النيل والأرض والصحراء والعزلة المكانية) وهى تمثل أركانه الأساسية التى تسهم بدورها فى إثراء مجال الطب الشعبى بوصفه عنصراً من عناصر المعتقد الشعبى النوبى. فقد أسهم كل من النيل والأرض فى تشكيل محاصيل القرية الغذائية والعلاجية، كما تضامنت كل من العزلة النسبية والصحراء لمجتمع الدراسة تعززها قوة التراث الاعتقادى وخبرة كبار السن الذين يمارسون وظيفة التطبيب فى إفراز الكثير من الوصفات العلاجية الشعبية فى مجال الصحة والمرض وهى على النحو التالى:

من بين النباتات والأعشاب التى تدخل فى "روشتة" العلاج ويشتهر بها مجتمع الدراسة نذكر: (الدمسيسة ـ حلف البر ـ الحرجل ـ الحنة ـ الخروع ـ الحنظل ـ السنط

– الكمون). العناصر البيئية الطبيعية الداخلة فى الوصفات العلاجية؛ مثل: (الرمل، العطرون، الطوب الأحمر).

كبار السن المتخصصون فى عمل الوصفات الشعبية على مستوى الدائرة القرابية أو وحدة النجع أو المجتمع.. غالباً ما يتم تقديم هذه الخدمة بغير مقابل (أجر)، فهى كما يقول إخباريو المجتمع تقدم لوجه الله وهم (الحجام – المجبراتى).

متخصصون لعلاج الأمراض التى يكون سببها الاعتقاد فى الحسد أو مس الشيطان أو القرين، ويتم العلاج بفتح الكتاب أو ضرب الرمل.

ومن حيث الأمراض الشائعة التى يتم علاجها بالطب الشعبى:

الصداع (آلام الرأس): من الأساليب الشعبية التى أفرزتها الثقافة النوبية لعلاج الصداع العصبة (ربط الرأس بالقماش مع المفتاح)، أو استخدام عجينة الحناء بوضعها على الرأس، شرب الشاى والليمون. ويعتقد أعضاء المجتمع أن السبب وراء هذا الألم اختزان حرارة الشمس داخل الرأس، وباستخدام الأساليب السابق ذكرها يتم إخراج الحرارة من الرأس.

آلام البطن: يقصد بها الآلام التى قد تصيب البطن وما بداخلها من أمعاء ومعدة وكبد وكلى. وقد أجمعت أقوال الإخباريين على أن السبب وراء هذه الآلام ترجع إلى أوساخ فى الجهاز الهضمى، أو دخول رطوبة، وهو ما يسبب الأعراض المرضية، ومن ثم فإن غلى بعض النباتات مثل الدمسيسة، الحرجل وحلف البر أو الدمسيسة والكمون، وإضافة السكر إليها كفيل بأن يزيل جميع آلام البطن، أما شرب الدمسيسة فهو خاص لعلاج آلام الكلى والكبد.

الإسهال: تجمع آراء إخبارى المجتمع على أن الإسهال من الأسباب التى تقف وراء وفيات الأطفال الرضع، ومن ثم نجد أن أعراض الإسهال من أكثر الأعراض التى تعرفها الأمهات النوبيات، ولذا كثرت حوله الوصفات الشعبية التى لا تزال تستخدم، بالرغم من توفر محلول معالجة الجفاف من خلال العيادات والمستوصفات بالمجتمع، فإن الأمهات قد اعتدن أن يبدأن باستخدام عصير الليمون مضافاً إليه لبن، أو غلى قشر الرمان وشرب مائه، أو إذابة النشا بالماء وإضافة عصير الليمون إليه، وحين لا يستجيب الطفل المريض لهذه الوصفات الشعبية تذهب النساء إلى الطبيب ويستخدمن محلول معالجة الجفاف.

الحمى وارتفاع درجة الحرارة: يمثل ارتفاع درجة الحرارة عرضاً عاماً لكثير من الأمراض، ومن الأساليب الشائعة دهن جسم المصاب بالنشا والليمون وعمل كمّادات ماء بارد، ووضع لبخة الحناء مضافاً إليها القرض بغية امتصاص الحرارة من الرأس أو

الجسم، أو خلط نبات الدمسيسة بعد طحنه بالزيت، ثم يدهن به رأس المريض وجسمه، وإعطاء ملين (السنامكى لتنظيف البطن من الأوساخ، وإعطاء مشروبات ساخنة لإفراز العرق).

آلام المفاصل: تنتشر الشكوى من آلام المفاصل فيما بين معظم أعضاء المجتمع خاصة لدى كبار السن، وعادة ما يستخدم الرمل الساخن لدفن الأعضاء المصابة أو الجسم كله فى حفرة وسط الرمال حتى تخرج الرطوبة فى صورة العرق، ثم يلف جسم المريض بعد خروجه من الحفرة مباشرة وتقدم له أطعمة ومشروبات ساخنة، وبعدها يعتقد النوبيون أنه يتم الشفاء، وذلك لزوال سبب الألم وهو الرطوبة التى بداخل الجسم. ويلجأ البعض إلى عملية الحجامة لاعتقادهم أن سبب الألم يرجع إلى وجود دم فاسد بالجسم.

آلام الأسنان: ترجع آلام الأسنان إلى انكشاف عصب أحد الضروس أو إلى التهابات اللثة، ويرجع ذلك إلى عدم اعتياد أعضاء المجتمع على تنظيف الأسنان باستخدام الفرشاة بعد كل وجبة، غير أن معظم فئة كبار السن معظمهم لا يزالون يداومون على استخدام السواك لتنظيف الأسنان قبل كل صلاة اقتداء برسول الله ﷺ. ومن الأساليب الشائعة للعلاج استخدام نبات الحرجل للمضمضة به بعد غليه أو بغلى القرنفل أو استخدامه بدون غلى؛ أى وضعه صحيحاً على الجزء المصاب من أجل تسكين الألم وشفاء القروح التى بالفم، كذلك يستخدم المحلول الملحى أحياناً بوصفه مضمضة لإزالة الألم أو تخفيفه. أما فى حالة التهاب اللسان فإنه يشيع استخدام لبن الحمير لكثافة قوامه فيعمل طبقة على اللسان تسهم فى تلطيف شدة الالتهاب.

التهاب العيون: يشيع استخدام لبن الثدى للعلاج بوصفة نوعاً من القطرة لتلطيف حدة التهاب العين، أو استخدام المحلول الملحى لإزالة الأوساخ وغسيل العين، واستخدام الكحل لزيادة جمال العين واتساعها وتنظيفها من الأوساخ. بدليل شيوع عادة تكحيل عين المولود بعد الولادة مباشرة بماء البصل تارة(*)، وبالكحل تارة أخرى، أما النساء فيستخدمن نوعين من الكحل: الحجرى (الذى يشترى من العطار)، والكحل البلدى (يصنع منزلياً).

الدمامل: هى نوع من الالتهابات الجلدية غالباً ما تكون مملوءة بالصديد الذى يتسبب فى الإحساس بالألم وارتفاع درجة الحرارة، ولذا يحرص أعضاء المجتمع على تفريغ الدمامل من الصديد لإزالة الألم، ومن الأساليب المستخدمة لتخفيف الألم (اللبخة

(*) تغمس ريشة حمامة فى بصلة ثم تكحل بها العين.

والعجينة)(*). التى توضع على الدمامل ويعتقد أن يسحب الصديد للخارج، فيزول الألم.

الجروح: حدوث تهتك أو تشريط فى أنسجة الجلد يتسبب عنه نزول كميات من الدم، يشيع استخدام اللبن، مسحوق الطوب الأحمر، مسحوق الحجر الجيرى، العطرون بوضعه فى الجرح لمنع نزول الدم، وفى الوقت نفسه يمنع دخول أى أوساخ تتسبب فى تقيح الجرح، كما يساعد على تكوين قشرة خارجية تؤدى إلى التئام الجرح.

الكسور: من الطرق الشعبية الشائعة فى المجتمع لتثبيت العضو المصاب (بالكسر أو الرضخة) هى لزقة البيض (خليط البيض والدقيق)، وبعد قيام المجبر بتدليك العضو بالماء الساخن والملح أو الزيت الدافئ يقوم بشد العضو المصاب لإرجاعه إلى وضعه الطبيعى، ثم يقوم بفرد اللزقة ومعها شعر الماعز، بالإضافة إلى بعض قطع الخشب (من جريد النخيل) تربط حول العضو، كما قد تستخدم لزقة البامية(**) بوضعها على العضو المصاب بغية امتصاص الورم والألم. وتستمر اللزقة على العضو حتى تفك، وهذا دليل على التئام العضو المصاب، أما فى حال العضو المرضوخ فإنه يكتفى بتدليك العضو وشده لإرجاعه إلى وضعه الطبيعى.

آلام الأذن: من أساليب العلاج الشعبى لآلام الأذن وضع البصلة الساخنة داخل الاذن، اعتقاداً أن سبب الألم هو دخول قطرات من الماء داخل الأذن، بسبب الاغتسال فى نهر النيل. كما يعتقد أن آلام الأذن قد تكون بسبب وجود ديدان، وفى الحالة الأولى يكون العلاج يأخذ قلب البصلة الساخنة وتسخينها ووضعها فى الأذن، وفى الحالة الثانية يكون بتدفئة زيت الخروع أو الكتان ثم يقطر الزيت فى الأذن.

آلام اللوزتين: يعد كل من نبات الحرجل والشيح من أكثر الوصفات الشعبية الشائع استخدامه لعلاج آلام اللوزتين؛ وذلك بغليها وعمل مضمضة لإزالة الصديد أو التهاب اللوزتين، ثم شرب جزء منه، كما يقدم للمريض البيض المسلوق وحثه على تناوله وهو دافئ ليساعده على إزالة الصديد المتراكم فوق اللوزتين.

الزكام والأنفلونزا: من الوصفات العلاجية الشائع استخدامها لعلاج نزلات البرد والزكام والأنفلونزا الإكثار من تناول الأطعمة ذات الرائحة النفاذة مثل البصل النيئ والمشوى، أو استنشاق رائحته بغية فتح الأنف فى حالة شدة الإصابة بالزكام، أو استنشاق عادم سكر أو دخان قطعة قماش محروقة، فإن ذلك يساعد على فتح الأنف المسدودة إلى جانب حرصهم على تناول الأعشاب الطبية ساخنة مثل (الحرجل – حلف البر – شاى بالليمون – ورق الجوافة والعرقسوس – منقوع اللبان الدكر فى حالة السعال أو الكحة)،

(*) دقيق يعجن بالماء والسكر والملح.
(**) مسحوق البامية الجاف يعجن بالماء ثم يوضع على النار لتمام مزجه.

وذلك للاعتقاد أن هذا يساعد على التخلص من البلغم المتراكم على الصدر.

لدغ (العقرب والثعبان): تكثر الإصابة بلدغ تلك الحشرات صيفاً نظراً لطبيعة البيئة الصحراوية فى مجتمع الدراسة. ومن أساليب العلاج: الرقية التى يقوم بها رجل متخصص ممن ينتمون إلى الطريقة الرفاعية وممن أخذوا العهد. ويتم العلاج بتلاوة بعض الأدعية على العضو الملدوغ حتى يتجمع السم فى مكان يد الشيخ، ثم يقوم بعدها بعملية الفصد (التشريط لإخراج الدم الفاسد)، وذلك من خلال مصه بوساطة الفم، ثم يبصق ويكرر هذه العملية حتى يخرج السم من جسم المصاب.

الحجامة أو الفصد: يقصد به تخفيف الاحتقان الدموى أو التخلص من الدم الزائد أو الفاسد، ويؤكد أحد المعالجين الشعبيين فى المجتمع شيوع هذا الأسلوب فى العلاج لاعتقادهم أنها وسيلة تؤدى إلى تنشيط الدورة الدموية، وأنها تخلص الجسم من الآلام عن طريق خروج الدم الفاسد أو الزائد المتسبب فى حدوث الصداع وآلام المفاصل.

العلاج بالأحجبة والطقوس السحرية:

يقصد بالأحجبة استخدام بعض الآيات القرآنية(*)، وعادةً ما تكتب بالحبر الأحمر أو الأخضر فى أوراق صغيرة وتحفظ فى غلاف مصنوع من الجلد أو القماش أو المعدن بغرض حمايته من التلف، ثم يقوم المريض بوضعها فى أماكن بعيدة عن العيون فى جيبه أو محفظته، وذلك لاعتقادهم أن هذه الآيات تقضى على الأعراض المرضية التى يكون سببها: مس الشيطان أو القرين أو الحسد، ويقوم بهذا العلاج فئتان من الناس:

الفئة الأولى: رجل الدين ويطلق عليه الشيخ الذى يقوم بقراءة أو تلاوة الآيات القرآنية اقتداءً برسول الله ﷺ لعمل الحجاب الذى يحتوى على آيات من القرآن على كمية من الماء، ثم يطلب من المريض شربها بغرض الشفاء، ويعرف هذا العلاج (بالرقى أو البسملة).

الفئة الأخرى: هم السحرة والمشعوذون الذين يستغلون جهل الناس ولهفتهم على معرفة سبب المرض وعلاجه. ومن الأمراض التى يقوم بعلاجها المشعوذون: العقم والجنون والمس. ومن الأساليب الشائع استخدامها السحر. وقد وذكر محمد الجوهرى ك فى دراسته التى سبق إجراؤها فى القرية وتتفق نتائج دراستنا الحالية معها فى استمرار شيوعها فى المجتمع، وهى على النحو التالى:

العلاج بدقة الزار: هى عبارة عن حفل تحضره فرقة نسائية تتولى عزف الموسيقى بالدق على الطبول، وتساعد المريضة على الحركة والرقص بغية إخراج القرين من

(*) آية الكرسى والمعوذتين.

جسمها.. يتم التجهيز لهذا الحفل بشراء طلبات القرين من أطعمة ومشروبات وملابس وبخور.

العلاج بالأعمال السحرية: مثل: فتح الكتاب، وكشف الأثر بغية معرفة سبب المرض، وذلك بأخذ جزء من ملابس المريض (أى بها ريحة جسمه) وإعطائها للمشعوذ بغية التعرف على سبب المرض.

العين الشريرة (الحسد): يعتقد إخباريو المجتمع أن الحسد هو السبب المباشر فى عدم الإنجاب (العقم). ومن الأساليب العلاجية الشائعة أن تقوم المعالجة بفصد رجل المرأة، ثم تتوجه المرأة للنيل لغسل الوجه والرجلين بمياه النيل بوصف ذلك نوعاً من التبرك، ثم تقوم المرأة المريضة بعد ذلك بإلقاء العصيدة فى النيل، ثم تستقل المرأة مركباً شراعياً قاصدة به الضفة الشرقية. وتحرص المرأة فى رحلتها إلى الضفة الشرقية على أن تأخذ كمية من مياه النيل معها إلى منزلها ورشها فى أركان المنزل.

ويعتقد النوبيون أن عملية الانتقال من الضفة الغربية إلى الضفة الشرقية عبر نهر النيل تمثل العلاج الذى من خلاله يتم زوال سبب العقم الذى قد يكون سببه ارتكاب بعض المحظورات فى فترة الخطوبة، مثل إتيان الأماكن المهجورة. وبناءً على ذلك فهناك مجموعة من الطقوس التى يراعى كلا العروسين القيام بها قبل يوم الزفاف، والتى تعكس بدورها معان رمزية للعلاقة بين النيل والنوبيين.

ومن هذه الطقوس: يزف العريس فى موكب من الأقارب والأصحاب قاصدين نهر النيل بغية الاغتسال بمائه، ثم ارتداء الملابس الجديدة الخاصة بالعريس، ثم يتوجه إلى منزل العروس لعقد القران، وتعرف هذه الزفة بزفة النيل أو البحر. أما ليلة الزفاف فعادة ما يذهب العروسان لزيارة النيل فى موكب مصحوب بالغناء والطبل، ثم يقوم العريس بكشف وجه عروسه ويقلبها فى جبينها، ثم يسارع كل منهما إلى رش الآخر بماء النيل ويشاركهما جميع الحضور. ويرجع تمسك النوبيين بهذا الطقس حتى الآن إلى اعتقادهم أن رش العروسين بمياه النيل يرمز إلى الخير وسعة الرزق وإنجاب الأطفال. كما يراعى العريس طوال أيام الأسبوع الأول من زفافه أن يذهب للاغتسال فى النيل والتقاط بعض النباتات الخضراء معه إلى عروسه فى حجرته. وتحرص العروس على تعليقها خلف سرير نومها؛ وذلك لاعتقادها أن ذلك يحميها من مشاهرة (الكبسة)؛ ذلك لأن هذا النبات يحمل مياه النيل الذى يحمل بدوره خصائص النيل وهى: العطاء، الخير، إنجاب الأطفال.

ضرب الرمل: من أساليب العلاج السحرى الشائعة حتى الآن، وتتم بأن يضع المريض كفيه على كوم من الرمل. أما السيدة التى تقوم بعملية ضرب الرمل فيطلق عليها (فاتحة الرمل)، وبمجرد أن تطبع كف المريض على الرمل تضع سبع ودعات فى كفه ثم يغلق يده عليها، بعدها تعلن السيدة عن المتسبب فى الحسد (رجل أو امرأة)، ثم تقوم

بصنع عروس من الورق، وتقوم بوخزها بإبرة مع ذكر أسماء الأشخاص الذين يحتمل أن يكونوا قد تسببوا فى الحسد (من عين فلانة)، ثم تشعل الناس فى العروسة حتى تحترق، وتأخذ بقاياها (الصحجم)، وتقوم برسم صليب على وجه المريض، ويعتقد أن ذلك كفيل بأن يزيل السبب ويتم الشفاء.

تأسيساً على ما سبق عرضه، نخلص إلى التأكيد على استمرارية أساليب العلاج بالطب الشعبى جنباً إلى جنب مع الطب الرسمى، نظرا لتوفر خدمة الطب الرسمى فى المجتمع (وحدة صحية – مستشفى القرية – عيادة خاصة)، وتوفر الموصلات السريعة للاتصال بمدينة أسوان. ومع ذلك فإن اللافت للانتباه لجوء معظم المتعلمين لخدمة الطب الرسمى فى المرحلة الثانية؛ بمعنى أنه حين يظهر أى عرض مرضى يبدأ بالاستعانة بالعلاج المنزلى أو أساليب الطب الشعبى، وعندما تسوء الحالة يلجأ إلى الطب الرسمى، وذلك بسبب ثبات أساليب الطب الشعبى بمجتمع الدراسة؛ ولعل ذلك يرجع إلى نظام السكن القرابى المشترك (بعد الزواج). وهناك استثناء من هذه القاعدة يجعل معظم أعضاء المجتمع يلجأون إلى الطب الرسمى وذلك فى حالة لدغ العقرب أو الثعبان أو إسهال الأطفال، نظراً لتوفره وانخفاض تكاليفه بالصيدليات.

مناقشة النتائج

هناك علاقة تفاعل بين ثقافة مجتمع غرب أسوان بما فيها من عادات دورة الحياة والمعتقدات والمعارف الشعبية والطب الشعبى من ناحية، وبين النسق الإيكولوجى وطبيعة البيئة الاجتماعية التى يوجد فيها من ناحية أخرى حيث إن:

١- مجتمع الدراسة نوبى (السلالة) فهو جزء من نسق أكبر هو المجتمع المصرى.

٢- ثقافة مجتمع غرب أسوان ثقافة فرعية تعد جزءاً من نسق ثقافى أعم هو ثقافة المجتمع المصرى.

٣- تمثل كل عناصر الثقافة النوبية تقريباً (عادات دورة الحياة، المعتقدات، المعارف الشعبية، الطب الشعبى) نسقاً جزئياً يوجد فى نسق أعم.

٤- كشفت الدراسة الميدانية عن وجود علاقة الارتباط والتفاعل بين النسق الأكبر للمجتمع المصرى والنسق الفرعى مجتمع غرب أسوان التى جمعت بين العمومية والخصوصية.

وعلى المستوى الإمبيريقى كشفت الدراسة الميدانية أن معظم التغيرات التى حدثت ولا تزال تحدث فى مجتمع الدراسة ما هى إلا انعكاس لتلك التغيرات التى تحدث فى

المجتمع المصرى بصفة عامة. من ذلك التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى شملت المجتمع المصرى بعد قيام ثورة عام ١٩٥٢، وإعلان الجمهورية، ثم مبادئ المجتمع الاشتراكى الذى أخذ على عاتقة توسيع مظلة الخدمات والمؤسسات التعليمية الصحية والخدمية بالمجتمع المصرى بجميع قطاعاته وثقافاته الفرعية. وقد نتج عن كل ذلك زيادة الاتصال بين كل من المناطق الريفية بالمناطق الحضرية التى تقع فى إقليمها الجغرافى (المحافظة). هذا يمثل واحدة من مظاهر التغير الذى أسهم فى القضاء على عزلة الكثير من المجتمعات والثقافات الفرعية، وسهل عملية الاتصال الثقافى بين الثقافة الأم والثقافات الفرعية.

وعلى المستوى الأكثر خصوصية تعرضت قرية غرب أسوان لضغط سكانى بسبب إنشاء خزان أسوان فى عام ١٩٠٢، وحدوث ثلاث موجات متتابعة من الهجرة من بلاد النوبة الواقعة خلف الخزان؛ الأولى بعد إنشاء الخزان نفسه سنة ١٩٠٢، ثم الموجة الثانية فى عام ١٩١٢ بعد التعلية الأولى للخزان، أما الثالثة فكانت فى عام ١٩٣٣. كما تعرضت فى العام نفسه لهجرة بعض الأهالى من جزيرة أسوان بسبب حدوث ضغط سكانى على الأراضى الزراعية الموجودة بها.

وعلى المستوى الاعتقادى تتضح خصوصية ارتباط النسق الثقافى (عادات دور الحياة- المعارف الشعبية- الطب الشعبى) لمجتمع الدراسة بالنسق الاعتقادى للمجتمع النوبى بعامة إذ يسيطر هذا النسق على مجتمع الدراسة باختلاف نجوعه وشرائحه الاجتماعية.

وتسيطر المعتقدات التى تدور حول المشاهرة – بعامة كيفية إحداث العقم- الممارسات المرتبطة بعلاج العقم- وكيفية الوقاية من الحسد والعين الشريرة، وعلاقة ذلك بحماية العروسين من الأعمال السحرية (الربط)، والطقوس اللازمة للاحتفال بالأعياد الشعبية. ويتجسد كل ذلك فى نثر مياه النيل فى أركان المنزل، وتقديم الطعام لملائكة البحر، اعتقاداً أن ماء النيل بما فيه من كائنات تقوم بوظيفة حماية النوبيين وحماية أبنائهم من الأمراض ومن الغرق. واستمرار عادة زيارة العروسين أضرحة الأولياء قبيل ليلة الزفاف، ذلك لاعتقادهم فى قدرة الأولياء على شفاء ودفع الضرر الذى يمكن أن يصيب العريس بالعجز الجنسى مرضاهم. إلى جانب استمرار اعتقادهم بكرامات الأولياء فى تنظيم أمور حياتهم اليومية؛ مثل حل المنازعات والصراعات على كافة المستويات (الجماعة القرابية أو الأسرة).

كما كشفت الدراسة عن قوة اعتقادهم فى تعدد أسماء الكائنات فوق الطبيعية وصورها التى لا يزالون يعتقدون فيها؛ مثل: الشيطان، الصل، الطول، المارد، القرين، الأسياد، بنات البحر، البراق، إلى جانب قدرة العقلية الشعبية النوبية على التمييز بين هذه

الصور المتباينة من الكائنات فوق الطبيعية، ويتبلور ذلك فى كثرة الأساطير والحكايات التى تروى وتردد لتصف قدراتهم، وفى تباين تلك الأساطير والحكايات.

كما كشفت المادة الإمبيريقية عن خصوصية الالتقاء والتشابه؛ المتمثلة فى فحوى المعتقد الشعبى النوبى؛ القائمة على فكرة الازدواجية بين النيل والصحراء.

فالمحور الأول: النيل يظهر فى اعتقاد النوبيين فى الكائنات التى ليس لها أضرحة وتعيش فى نهر النيل، ولكن لها فى الوقت نفسه وظائف وكرامات علاجية؛ مثل (بنات البحر أو السبع بنات، الدجرى) وهى فى عقيدتهم تمثل رمزاً للخير والرزق والعطاء، ومصدراً لشفاء أمراضهم، كما أنها تكشف عن مشاعر النوبيين تجاه النيل ومدى تمسكهم الشديد به. وفى هذه النقطة يتشابهون مع المصريين عامة من حيث إنهما شعب نيلى.

المحور الثانى: الصحراء التى تمتد بجوار النيل بحكم الظروف الطبيعية العامة للمجتمع النوبى فكان اعتقادهم فى أن جميع الكائنات التى تعيش فيها (ومنها العفريت- الصل- القرين) تمثل مصدراً للمرض ولكل ما هو شرير ضار لبنى البشر. ولذا جاءت معتقدات النوبيين عن الكائنات فوق الطبيعية لتتلاقى وتتشابه مع معتقدات المصريين القدماء؛ من حيث ربط المصريين القدماء تصوراتهم العقلية ببعض الرموز، فجاء فيضان النيل مقابل رمال الصحراء، فعبد المصريون القوى الإلهية التى جعلت ثمار الأرض تزدهر وتضاعف أعداد قطعان الأبقار، وفى الوقت نفسه كان المصرى يخاف ويخشى القوى الشريرة التى تفسد النذور وتقتل الأبقار فتهدد مظاهر الحياة.

ومن هنا تجسدت ثنائية الصراع بين فيضان النيل (رمز الخير) ورمال الصحراء (رمز تهديد الحياة والفناء). فالكائنات النهرية ترمز للملائكة بينما ترمز الكائنات الصحراوية للشياطين. والكائنات النهرية تتضمن بعض ملامح وصفات أوزوريس وترمز فى الوقت نفسه إلى العطاء والهبات.

كما أظهرت الدراسة الميدانية خصوصية التفاعل بين النسق الإيكولوجى لمجتمع الدراسة الذى أسهم بدوره فى إثراء المجتمع بالنباتات والأعشاب البرية الطبية من ناحية، والعزلة المكانية النسبية من ناحية أخرى. فتجسد ذلك فى خبرة كبار السن والمطببين الشعبيين فى مجتمع الدراسة، وظهر أثر ذلك فى تعدد أساليب العلاج الشعبى، وهى: العلاج بالنباتات والأعشاب البرية وعلاج أمراض مثل الحسد والمشاهرة والعقم والمس باستخدام الأحجبة والطقوس السحرية.

ويطرح نسق الثقافة النوبية ميكانزمات تتباين بتباين جزئيات النسق للتكيف مع التغيرات الاجتماعية والثقافية التى حدثت فى البناء الاجتماعى.

وتفصح الدراسة انطلاقاً من قضايا النظرية الوظيفية أن التفاعل المتبادل بين النسق

الثقافى والأنساق الأخرى قد تسبب فى أن يفرز كل نسق ثقافى ميكانيزماته للمحافظة على التوازن والتلازم بين التغيرات التى تحدث فى البناء الاجتماعى والثقافى (سواء فى مجتمع الدراسة أو المجتمع المصرى) من ناحية، والنسق الثقافى من ناحية أخرى؛ وذلك على مستويين هما:

الأول: يتم فيه تغيير أجزاء من نسق الثقافة، حتى يستطيع أن يتواكب مع التغيرات الأخرى فى البناء الذى توجد فيه.

الثانى: يتم فيه محافظة النسق (مجتمع الدراسة- المجتمع المصرى عامة) على بعض الجوانب التى نأخذ بخاصية الثبات، بوصف ذلك نوعاً من التوازن الذى يبقى النسق بمنأى عن الاندثار أو التغيرات التى تهدد استمرار هويته. **وكشفت الدراسة الميدانية أن التغيرات الاقتصادية** (هجرة – ظهور أنشطة اقتصادية جديدة – ظهور كشف أثرى جديد) التى حدثت بمجتمع الدراسة قد أدت إلى تغير النسق الثقافى والاجتماعى وبعض جوانبه تلاؤماً مع هذه التغيرات. من ذلك – على سبيل المثال – ارتفاع قيمة وكمية ونوعية النقوط المقدمة للسيدة الواضعة، (عادات الميلاد) العروس (عادات الزواج) على مستوى كل من الأسرة والجماعة القرابية اتفاقاً مع ارتفاع كل من الدخول والأسعار، وظهور الشبكة (حلى وأساور ذهبية) وارتفاع قيمة المهر، وتعدد أنماط جهاز العروس؛ سواء من حيث الكم (ثلاث حجرات)، وبناء المسكن بالمسلح، وتزويده بجميع الكماليات ومرافق السكن الحضرى من حيث الطلاء بالزيت الملون، ودورات المياه الحديثة (قيشانى، سيراميك، دش) والسخانات الكهربائية والمراوح والثلاجات والتليفزيون، والمكواة، والفيديو، وأوانى التيفال، وأطقم الصينى (شاى – أكل).

كما أسهمت التغيرات الاقتصادية بدور فعال فى إحداث تغير فى العادات المصاحبة للموت من حيث ظهور أجهزة التسجيل وأشرطة القرآن الكريم مع مقرئ النجع، واستخدام فاكهة الموسم عند زيارة المقابر.

وأدى انتشار التعليم إلى تغير بعض العادات من حيث اتجاه المتعلمات إلى اللجوء فى حالة الوضع (التوليد) على يد الطبيب، أو فى العيادات الخاصة بمدينة أسوان بدلاً من الداية، والأخذ بنظام المباشرة والمتابعة الطبية طوال فترة الحمل، واستخدام الجهاز الصوتى لمعرفة نوع الجنين والاتجاه إلى شراء ملابس جاهزة للمولود إلى جانب ما يتم إعداده. كما أسهم التعليم فى ظهور نمط الاختيار الذاتى للزواج بالنسبة للفتيان (الذكور)، سواء من داخل الجماعة النوبية أو من خارجها؛ مثل زميلات العمل والدراسة من مدينة أسوان أو بعض المدن المصرية عموماً، بدلاً من الاختيار القرابى. فى حين ظل اختيار الإناث قاصراً على الاختيار من داخل الجماعة النوبية داخل المجتمع أو خارجه (بقية بلاد النوبة).

كما أدت التغيرات فى نسق الخدمة الطبية إلى الاتجاه إلى الوضع فى المستشفيات والعيادات الخاصة فى الحالات المتعسرة، إلى جانب الاستعانة بطبيب الوحدة الصحية للتأكد من وقوع الوفاة.

وفى نفس الوقت تظهر نتائج الدراسة أن هناك نوعاً من الثبات يتخطى كلاً من المتغير الاقتصادى ومتغير التعليم فى بعض ممارسات وعادات دورة الحياة والطب الشعبى والمعتقدات والمعارف، لحفظ توازن النسق. ومن ذلك الثبات فى الوسائل التقليدية المستخدمة فى علاج العقم، والنتائج المترتبة على عدم تلبية طلبات السيدة "الوحمانة"، وإقامة حفل السبوع والختان للذكور، واستمرار وظيفة النساء القريبات فى القيام بالمهام الأولى فى المراحل التمهيدية للزواج، كذلك ثبات التفاعل والتماسك القرابى فى جميع ممارسات دورة الحياة وعاداتها.

ويفصح التراث الأنثروبولوجى للثقافة المصرية عن أن بعضاً من هذا الثبات يستمد روافده من تعاليم الشريعة الإسلامية. وينعكس ذلك بدوره على مدى عمومية هذا الثبات بين النوبيين باختلاف انتماءاتهم الإثنية. كما بينت الدراسة أيضاً ثبات تفضيل اختيار الأسماء القرابية إلى جانب الأسماء الحديثة. والاتجاه نحو كثرة الإنجاب عامة وإنجاب الذكور بصفة خاصة، وفطام الطفل بعد حولين، والاهتمام بالكفن الشرعى وعمليات التلقين، وثبات العلاج المنزلى والشعبى بوساطة المطببين الشعبيين، إلى جانب العلاج بالطب الرسمى، وثبات اعتقادهم بضرر الكائنات فوق الطبيعية التى تعيش فى الصحراء، وحبهم للكائنات التى تعيش فى النيل أو البحر؛ التى ترمز إلى الخير والرزق، واعتقادهم كرامات الأولياء والمداومة على زيارتهم قبل ليلة العرس، وأثناء الإصابة بالمرض وفى الأعياد، واستمرارية الاحتفال بهم بالرغم من انتشار التعليم فى مجتمع الدراسة.

تشير النتائج الميدانية إلى أن عوامل التغير قد تؤثر فى الشكل الخارجى، بينما يظل المضمون والوظيفة بدون تغير. ومن ذلك تغير شكل الاحتفالات والعادات المرتبطة بدورة الحياة مع استمرار مضمونها ووظيفتها، فقد استحدثت احتفالية الشبكة وعقد القران وطقوس الحناء، وفستان العروسة وحلاقة العريس، وزينة العروس لدى الكوافير، واستخدام اللمبات الكهربائية الملونة للزينة، واستخدام الفرق الموسيقية والغنائية، واستخدام أجهزة التسجيل فى العادات المصاحبة للموت، وبناء المسكن بالطوب الأحمر وحديد التسليح ليكون ذا طوابق متعددة. فى حين أن هناك تغيراً قد حدث فى بعض جزئيات المضمون ووظيفتها، بينما ظل الشكل العام الخارجى للظاهرة مثل بقاء صحن المسكن (الحوش) ملحقاً بالمسكن الحديث، وبقاء الفرن لتصنيع الخبز، نظراً لارتفاع سعر الدقيق بالرغم من كثرة المخابز والأفران الخاصة، ولتصنيع "العيش" البلدى فى

مدينة أسوان.

أوضحت الدراسة كذلك أن هناك اختلافاً فى سرعة الاتجاه نحو التغير داخل مكونات النسق الثقافى الاجتماعى لمجتمع الدراسة:

أ- فالجوانب المادية أكثر الجوانب ميلاً إلى التغير، كطريقة بناء المسكن النوبى، واختيار الاثاث، وارتفاع سن الزواج للذكور والإناث، ونظام الزواج الخارجى، وتفضيل نمط الأسرة النووية بدلاً من الأسرة الممتدة، وتعدد الصور الاحتفالية الخاصة بالزواج (احتفالية الشبكة – عقد القران – الحناء – الزفاف).

ب- أما الجوانب اللامادية فهى أقلها ميلاً إلى التغير، بل أكثرها ميلاً إلى الثبات النسبى. ومن مظاهر ذلك: علاج المشاهرة، والحسد، واستخدام العلاج الشعبى (الاعتقادى – بالأعشاب)، واستمرارية الاعتقاد فى كرامات الأولياء، وزيارتهم والاستعانة بهم فى كثير من أمور الحياة، والاعتقاد فى أن الكائنات فوق الطبيعية تضر وتنفع.

أفصحت الدراسة عن بعض العوامل التى تقف وراء وضوح خاصية الثبات فى مجتمع الدراسة وهى:

١- استجابة الأجيال المتعاقبة لظروف حياة متشابهة، وذلك مع التحفظ النسبى بأن التغير وراد ومستمر، ولكن بدرجات متفاوتة طبقاً لنتائج الظروف العامة التى يعيشها المجتمع وتجربته التاريخية الخاصة به عبر الزمان.

٢- عملية الغرس الثقافى (التنشئة الثقافية) التى تعد أحد الميكانيزميات الجوهرية فى عملية الاستمرارية، والتى أسهمت فى غرس كثير من المعتقدات والعادات والطقوس النوبية، وذلك بغية المحافظة على الهوية النوبية فيما بين الثقافات الفرعية الأخرى داخل المجتمع المصرى. ومن ثم حرصت الأجيال القديمة (الآباء – الأجداد) على تكريس طريقة الأداء الجماعى الذى يتطلب بدوره أن تصطحب الأجيال الكبيرة الأجيال الصغيرة بغية توفير القدوة (جيل الآباء والأجداد) التى تعزز بدورها تقليد الأجيال الصغيرة للأجيال الكبيرة.

٣- الثبات النسبى للظروف البيئية العامة التى يعيش فى ظلها أعضاء مجتمع الدراسة الذى أسهم فى جعل العلاقة القائمة بين أعضاء مجتمع الدراسة وعناصر بيئتهم الطبيعية تقوم على التبادل والتفاعل، كما حافظ فى الوقت نفسه على استمرارية هذه الخاصية "الثبات النسبى"[٥٥] (Alhyn and Baconc, ١٩٩٢, ٣٣٢).

وقد أفصحت الدراسة عن أن التغير فى مجتمع الدراسة يسير فى حركة من أعلى إلى أسفل (من الصاعد إلى الهابط) حيث يبدأ بأن تقبله الفئة المتعلمة من الذكور والإناث.

وبعد ذلك يبدأ فى الانتشار فيما بين الجماعات القرابية على مستوى النجع. وإلى جانب الانتشار طبقاً لمعيار التعليم، فهناك أيضاً الانتشار الجيلى الذى قد يتم بين الجيل الأصغر من المتعلمين الذين يعملون خارج حدود المجتمع (الهجرة الخارجية أو الداخلية)، وكبار السن أو بقية الأعضاء الذين يقيمون داخل المجتمع، حيث يتقلبون بعض اتجاهات التحديث مثل (بناء المسكن الحضرى، واستحداث نشاط اقتصادى جديد، والذهاب إلى الطبيب) ثم ينقل ذلك بالتدريج إلى كبار السن.

وتشير الدراسة إلى اندثار بعض الممارسات والعادات التى لم تعد تتلاءم مع التغيرات التى يقبلها المجتمع. ومن ذلك اندثار عادة الالتزام بالزواج القرابى، وتأخر سن زواج الفتاة، واستخدام أوانى الطبخ النحاسية، ونقل السيدات الماء الخاص باستحمام الأسرة من النيل، وانحسار عادات التعديد والندب وتلطيخ الجسم والوجه بالصماد (الصجم – الهباب – الطين) بسبب انتشار التعليم والوعى الدينى.

أما عن الأسباب أو العوامل التى تقف وراء التغير فى مجتمع الدراسة، فإنها تتمثل فيما يلى:

١- قرب مجتمع الدراسة من مدينة أسوان، وهو ما أدى إلى اتصال ثقافى أثر فى تغير كثير من الاتجاهات والعادات مثل: بناء المسكن المسلح، واستخدام الأجهزة الكهربائية المنزلية، واستخدام العيش الجاهز الصنع، وذهاب العروس إلى "الكوافير"، واستحداث احتفالية الشبكة وتغير شكلها، والذهاب إلى "المصوراتى" لأخذ صورة الزفاف للعروسين، واستئجار فستان الفرح، واستخدام اللمبات الكهربائية للزينة فى احتفالية الزفاف بدلاً من الفوانيس، والاستعانة بالفرق الراقصة لإحياء ليلة الزفاف، والاستعانة بمكبرات الصوت فى المآتم والأفراح، واستبدال زجاجات الكوكاكولا بأكواب الشربات المصنع بالمنزل وذهاب السيدة الحامل إلى الطبيب (نظام المتابعة)، وتفضيل الوضع فى المستشفيات والعيادات الخاصة بدلاً من المنزل، وانتشار جميع وسائل الإعلام المسموع والمرئى نتيجة لدخول الكهرباء.

٢- توافر الخدمة التعليمية بجميع مراحلها حتى التعليم الجامعى (مدينة اسوان).

٣- خروج المرأة النوبية للعمل داخل المجتمع وخارجه، فى الوظائف الحكومية (التعليم – الأعمال الكتابية)، ومن ثم زاد تقبل المجتمع للتغير ولانتشار بعض المظاهر الثقافية أو استمرارها أو اندثارها.

٤- خصوصية الثقافة النوبية المتمثلة فى الميل إلى الازدواجية.

الهوامش

١- نجوى عبدالحميد، دراسة تتبعية لملامح التغير فى قرية غرب أسوان، رؤى منهجية وواقعية للتغير، ورقة قدمت إلى مؤتمر التنمية المحلية المعتقد فى معهد الخدمة الاجتماعية العالى بأسوان ١٩٨٩، ص,١

٢- محمد الجوهرى، بعض مظاهر التغير فى مجتمع غرب أسوان، دراسة أنثروبولوجية لأحد المجتمعات النوبية، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٧٥، ص,٦

٣-W. Lawrence Neuman, Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches, by Allyn F. Bacon, Aviacom Company Printed in the United States, P. ٣٨٤.

٤- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ص ٤٣٢-,٤٣٣

٥-Neil Smelser, Social Paralysis and Social Change: New York, ١٩٩١, P. ٢٨٠.

٦-Moore, W. E., Social Change, Englwood Cpiffe, Hall NJ. ١٩٧٤.

٧- بوتومور، تمهيد فى علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وزملائه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٣٤٢-,٣٤٣

٨-Radcliff-Brown, A, On Social Structure, Journal of the Royal Anthropological Institute, ١٩٨٥, P. ١٦-٢٢.

٩- أحمد زايد واعتماد علام، التغير الاجتماعى، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ,٢٨

١٠- المرجع السابق، ص ص ٥٨-,٥٩

١١- السيد الحسينى، التنمية والتخلف، دراسة تاريخية بنائية، الطبعة الثالثة، دار قطرى بن الفجاءة، الدوحة، ١٩٨٦، ص ,٣٤

١٢- أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٨٤، ص ,١٢٧

١٣-Bons, Franz, Anthropology and Modern Life., ١٩٨٨, P. ١٧-١٩.

١٤- إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة محمد الجوهرى، وحسن الشامى، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٢، ص ص ١٢١-,١٢٢

١٥-Ruth, Bendict, Pattern of Culture, New York, ١٩٦٥, P. ٢٠١.

١٦-Frederic, Trasher, The Gang Chicago, University of Chicago Press, Second Edition, ١٩٩٣, PP. ١٦-٢٢.

١٧-Hugo, Reading, A Dictionary of the Social Sciences, Routledge of Kegan Paul, London, ١٩٧٧, PP. ٢٠٤-٢٠٥.

١٨-David Davies, A Dictionary of Anthropology, Frederick Muller Ltd., London, ١٩٧٢, P. ٣٠١.

١٩-Michael Clarke, “On the Concept of Subculture”, in British Journal of Sociology, ١٩٩٤, Vol. ٢٨, P. ٥٩١.
٢٠-Malcolm Spector, “Secrecy in Job Seeking Among Government All Orneys Contingencles in the Theory of Subculture” in Urban Life and Culture Vol. ١, ٢, ١٩٧٣, PP. ٢١٢-٢٢٩.
٢١- محمد عباس إبراهيم، الثقافات الفرعية، دراسة أنثروبولوجية للجماعات الفرعية بمدينة الاسكندرية، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ,١٧٧
٢٢- علياء شكرى، الفولكلور المصرى ومحاولات فينكلر لعمل أطلس فولكلورى مصرى فى: التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية، دار الجيل للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ص ١١٧-,١١٨
٢٣- المرجع السابق، ص ,١٢٠
٢٤- محمد الجوهرى، مرجع سابق، ص ,١١٣
٢٥- نجوى عبدالحميد، نظام القرابة عند بعض الجماعات السكانية المتميزة بمنطقة أسوان، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات، جامعة عين شمس، ,١٩٨١
٢٦- عمر محمد على محمود، جغرافية العمران الريفى فى محافظة أسوان، دراسة فى الجغرافية التطبيقية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاداب، جامعة حلوان، ١٩٩٩، ص ,١٦٢
٢٧- مذكرات إيضاحية، قانون نظام الإدارة المحلية رقم ٤٣، لعام ١٩٧٩، الطبعة السابعة، مذكرة إيضاحية للائحة التنفيذية وفقاً لآخر التعديلات، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٩٠، ص ص ٤١-,٤٢
٢٨- المجلس المحلى لقرية غرب أسوان، بيانات المجمع المحلى، الجدول رقم ,١
٢٩- عطية أحمد القوصى، بنى كنز، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٣٧-,٦٣
٣٠- المرجع السابق، ص ص ٣٧-,٦٣
٣١- السيد حامد، النوبة الجديدة، دراسة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ,١٩
٣٢- محمد الجوهرى، مرجع سابق، ص ,٤٠
٣٣- محمود محمد على الحويرى، أسوان فى العصور الوسطى، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٧٣، ص ,٢٥٠
٣٤- نجوى عبدالحميد، مرجع سابق، ص ,٣٣٠
٣٥- المجتمع المحلى، مرجع سابق، أرقام الجدول: ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣,
٣٦- ميشيل حليم شنودة، الترنشات، دراسة أنثروبولوجية فى مدن جنوب الوادى وقراه، ورقة قدمت ضمن أوراق سيمنار الجامعة الأمريكية بالقاهرة بالتعاون مع المؤسسة الأوروبية للعلوم بعنوان: "اكتساب الرزق بين الممكن والمستحيل"، فى الفترة ٢٦-٢٨ فبراير ١٩٩٨، ص ,١٦
٣٧- نجوى عبدالحميد، مرجع سابق، ص ,٣٦١

٣٨- المجتمع المحلى، مرجع سابق، جدول رقم ,١٤
٣٩- هناء الجوهرى، سبل المعيشة المستدامة، نحو مدخل كلى للتخفيف من حدة الفقر، ورقة مقدمة إلى الندوة السنوية السادسة المنعقدة فى ٨، ٩ مايو ١٩٩٩ بقسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، بعنوان الفقر فى مصر.. الجذور، الأسباب، التداعيات، وافاق المستقبل.
٤٠- المجتمع المحلى، مرجع سابق، جدول رقم ,١٥
٤١- جيمس بيلر، آثار مصر فى وادى النيل، الجزء الرابع، دار الشروق ١٩٩٠، ص ,١٧
٤٢- سيد توفيق، مصر الفرعونية، ١٩٩١، بدون جهة نشر، ص ,٢٥
٤٣- سليم حسن، مصر القديمة، الجزء الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ,١٩٩٢
٤٤- نجوى عبدالحميد، التراث الشعبى كمدخل لتنمية الثقافات الفرعية، دراسة للنخيل فى مجتمع نوبى، منشورة فى مجلة المركز الحضارى لعلوم الإنسان والتراث الشعبى، كلية الآداب، جامعة المنصورة، ١٩٩٩، ص ,٢٦
٤٥- بيوت العالم، فيلم تسجيلى، ,٢٠٠٠
٤٦- عمر محمد، مرجع سابق، ص ,٢١٣
٤٧- المرجع السابق، ص ,٢٢٢
٤٨- نجوى عبدالحميد، مرجع سابق، ١٩٩٩، ص ,٤٢
٤٩- هاريش هارفن، الأنثروبولوجية الثقافية، ترجمة السيد حامد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ,٨٦
٥٠- عبدالحليم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامى، دار الشعب بالقاهرة، ١٩٧٩، ص ,٢١
٥١- السيد حامد، الدجرى، بحث أنثروبولوجى فى المعتقدات النوبية، منشور فى مجلة المأثورات الشعبية بقطر، عدد ٢٧، يوليو ١٩٩٢، ص ,٤٠
٥٢- مصطفى مسعد، الإسلام والنوبة فى العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ,٦٣
٥٣- جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، الجزء الأول، عالم الكتب، ١٩٨٠، ص ,١١٦
٥٤- مصطفى مسعد، مرجع سابق، ص ,٣٨
٥٥- Allyn and Bacon Acen: Sociology Experiencing Changing Society, printed in the United States, ١٩٩٢, P. ٣٣٢.

الفصل الثانى عشر
النظرية الوظيفية فى دراسة التراث الشعبى
دراسة ميدانية لظاهرة تكريم الأولياء فى المجتمع المصرى(*)

مقدمة: (تعريف بالدراسة)

إن مجتمعنا المصرى – بصفة خاصة – والعربى – بصفة عامة – غنى بالتراث الشعبى، الذى يضرب بجذوره إلى أقدم العصور، ويتفاعل مع الواقع الحى، ويؤلف وحدة تكاملية تخلق أساساً راسخاً ومتيناً لبناء ثقافى، وصرح حضارى. ولقد اهتمت دول كثيرة بالتعرف على تراثها الشعبى، وعلى ميادينه المتعددة، ومقارنتها زمنياً ومكانياً، والوقوف على مدى التغير الذى يطرأ على هذا التراث، ولعل فى مقدمة تلك الدول أيرلندة، والدول الاسكندنافية، ودول البلطيق شاملة فيما بعد كل الدول الأوروبية.

ونحن فى مصر لا نقل حرصاً عن تلك الدول فى التعرف على تراثنا الشعبى. ومن هذا المنطلق جاءت الدراسة التى بين أيدينا لتركز اهتمامها حول الأولياء كأحد الموضوعات الهامة فى واحد من ميادين التراث الشعبى المصرى، هو ميدان المعتقدات الشعبية. وكان الباعث وراء هذا الاختيار هو معرفة مدى تمسك شعبنا بهذه المعتقدات، وأثر ذلك فى توجيه سلوكه، وفى تحديد نظرته إلى مجتمعه المحلى، وإلى عالمه الكبير على السواء.

وتكمن **الأهمية النظرية** للبحث فى محاولة التعرف على الدور الوظيفى للظاهرة فى النسق الاجتماعى العام، والبنية الكلية للجماعة، إلى جانب محاولة اختبار مدى كفاءة الأسس النظرية لقضايا الوظيفة فى مجالات الأنثروبولوجيا والفولكلور، والاستفادة من تلك القضايا فى دراسة وفهم جانب عظيم الأهمية من جوانب ثقافتنا المعاصرة.

وحول **الأهمية التطبيقية** للبحث، فلسنا فى حاجة – فى هذا المقام – إلى التأكيد على أهمية دراسة التراث الشعبى فى الكشف عن ملامح الشخصية المصرية، وعلى أهمية دراسة ظاهرة تكريم الأولياء كجزء من ثقافة الإنسان المصرى، وإنما الجدير بالذكر أن أهمية مثل هذه الدراسة لا تقع فقط فى مجال اهتمام دارسى الثقافة، بل تمتد أهميتها إلى مجال القائمين على رسم سياسة التخطيط، وبصفة خاصة المخططين على المستوى

(*) عرض للرسالة التى قدمتها الدكتورة سعاد عثمان أحمد، لنيل درجة الماجستير من قسم الاجتماع بكلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨١، تحت إشراف الأستاذة الدكتورة علياء شكرى.

المحلى.

وعلاوة على ما سبق، فإننا نجد اهتماماً أساسياً من جانب الباحثين الأجانب بهذا القطاع من التراث المصرى والعربى بعامة، وغفلة منا فى تغطية العديد من ميادين تراثنا الشعبى. لذا كان اهتمامنا موجهاً إلى ظاهرة تكريم الأولياء كواحدة من ظواهر المعتقد الشعبى المصرى، لما تمر به من مرحلة تحول تكاد أن تحدث تغيرات هامة، تستحق منا وقفة وتسجيلاً، ودراسة وصفية، وتحليلية مفسرة.

أما عن **محتويات** الدراسة فقد تمت معالجة الموضوع فى ٧٣٩ صفحة مقسمة إلى ثلاثة أبواب ضمت ثلاثة عشر فصلاً ـ عدا مقدمة وخاتمة ـ وقد دار الباب الأول حول النظرية الوظيفية فى الأنثروبولوجيا، وضم فصلين الأول عن الأسس النظرية الوظيفية، والثانى قدم عرضاً نقدياً لبعض الدراسات الوظيفية للثقافة. واهتم الباب الثانى بدراسة الأولياء فى المجتمع المصرى، وضم الفصل الثالث الذى قدم عرضاً نقدياً للدراسات السابقة عن الأولياء فى المجتمع المصرى، والفصل الرابع واشتمل على فروض الدراسة الحالية. أما الباب الثالث فقدم عرضاً لنتائج البحث الميدانى، فجاء الفصل الخامس عن حى الخليفة، والسادس عن تصنيف الأولياء فى الحى، بينما ضمت الفصول من السابع حتى الثالث عشر مختلف وظائف الظاهرة وهى على التوالى: الوظيفة الدينية، والاقتصادية، والترويحية، والعلاجية، والاجتماعية، والسياسية، والمحظورة.

أولاً: مشكلة البحث القضايا والفروض

تبلورت مشكلة البحث من خلال حوار تم بين القضايا والتصورات أو المفاهيم الوظيفية، وبين الدراسة الواقعية الميدانية للظاهرة موضوع البحث، حيث أفرز ذلك الحوار بعض التساؤلات والفروض التى يمكن إيجازها فيما يلى:

١- كانت بداية التساؤلات تدور حول حوار خصب بين الشكل، والمضمون، والوظيفة أيهم أكثر ثباتاً، وأيهم أكثر تأثراً بعوامل التغير؟

٢- تتبع العلاقة النسقية بين حى الخليفة وبين مدينة القاهرة، والمجتمع المصرى بشكل عام، وتأثير تلك العلاقة على المجال الجغرافى لزوار أضرحة الأولياء بالحى.

٣- التعرف على اختلاف الإسهام الوظيفى بين الأضرحة الشهيرة، ومحدودة الشهرة.

٤- إذا كانت الظاهرة كنسق فرعى تضم ممارسات وطقوس مختلفة تشكل فى تساندها وتوازنها، وقدرتها على الاستقرار الظاهرة موضوع البحث، فإن هناك ضرورة لتتبع كل نشاط فى علاقته بباقى الأنشطة الأخرى.

٥- هل الوظائف التى تؤديها الظاهرة تنتمى إلى مجال الوظائف الظاهرة، أم الكامنة؟ وهل يمكن أن تكون تلك الوظائف ظاهرة لبعض وحدات البناء الاجتماعى، بينما هى كامنة بالنسبة لبعض الوحدات الأخرى؟

٦- هل التغير الذى يطرأ على النسق العام، يتبعه حدوث تغيرات فى مكونات النسق الفرعى؟

٧- هل يؤدى تغير أحد مكونات النسق الفرعى (الظاهرة) إلى حدوث تغيرات فى أحد أو بعض جوانب النسق؟

٨- إذا كانت الظاهرة تمثل نسقاً فرعياً فهل يطرح ذلك النسق بعض البدائل الوظيفية كميكانيزمات تعمل على توازنه واستمراره؟

٩- هل للتغير على مستوى النسق العام، والفرعى، بالإضافة إلى البدائل الوظيفية، هل لكل ذلك أثره على احتفاظ الظاهرة بتوازنها، واستقرارها النسبى، واستمرارها؟

ثانياً: الإجراءات المنهجية

من أجل أن يكون التحقق من الفروض السابقة أكثر وعداً وإثماراً، ومن أجل بحث أكثر دقة وعمقاً، كانت هناك ضرورة للاستعانة ببعض الاعتبارات والأسس المنهجية. وسوف يتم تناول هذه الأسس من حيث مناهج البحث المستخدمة، ثم أسس اختيار مجتمع البحث، ثم تصنيف الأولياء فى الحى.

(أ) مناهج البحث

استعانت الدراسة بعدد من مناهج البحث هى كالتالى:

١-الدراسات الكشفية: انطلاقاً من الإيمان بأن الدراسات الكشفية تمثل ضرورة ملحة للتعرف على سمات الظاهرة، ومقومات تكاملها، ومظاهر الاختلاف فيها، اهتمت الدراسة بعدد من الدراسات التى أجريت عن الظاهرة موضوع البحث، كما اهتمت بإجراء زيارات كشفية استطلاعية لبعض أضرحة الأولياء والقديسين للتعرف على مزيد من الطقوس والممارسات.

٢-المنهج التاريخى: إذا كان المنهج التاريخى يعتمد على فهم التعبيرات والمظاهر المختلفة من خلال النظر إليها فى سياق زمنى تاريخى، والاهتمام بالسياق الكلى للأحداث، فقد اهتمت الدراسة بما قدمه المستشرقون والرحالة والباحثون السابقون حول الظاهرة، إلى جانب الاستعانة بأحاديث الإخباريين من كبار السن للتعرف على الأحداث الماضية، وإجراء تتبع تاريخى لبعض عناصر الظاهرة.

٣-المنهج المقارن: حيث ساهم فى التعرف على التغيرات التى لحقت بعناصر وأنشطة الظاهرة، وذلك بإجراء مقارنة زمنية بين ما جاءت به الدراسات السابقة، وما تم التعرف عليه من واقع الدراسة الميدانية، ومقارنة مكانية بين أضرحة الحى المختلفة.

٤-منهج دراسة المجتمع المحلى: وكان له فضل توجيه الباحثة لاختيار مجتمع محلى صغير – نسبياً – له من السمات ما يميزه. حيث تمت دراسة إيكولوجية الحى من حيث حدوده، وشياخاته، وخدماته، ومنشآته، وتعداد سكانه، وخلفيتهم الاجتماعية والثقافية، ومؤسساته. وتطبيقاً لهذا المنهج تمت الاستعانة بأسلوب المسح الاجتماعى للتعرف على عدد الأولياء فى الحى، وتخصصاتهم، وكراماتهم، وأماكن أضرحتهم ...إلخ.

٥-منهج دراسة الحالة: وقد استخدم للتعرف على حالة كل ولى من حيث سيرته، وحكايته، واعتقاد الناس فيه، وشكل ضريحه، وكراماته ... إلى جانب التعرف على بعض الأنشطة الاقتصادية المتصلة بالظاهرة ،من خلال دراسة حالة بعض البائعين الجائلين.

٦-منهج البحث الأنثروبولوجى: وقد ساعد فى تحديد أسس اختيار مجتمع البحث والتعرف على الظاهرة موضوع الدراسة. حيث ساهمت وسائل جمع المادة الأنثروبولوجية فى توجيه وترشيد عمليات الجمع. من ذلك **الملاحظة** سواء كانت لمجتمع البحث، أو لمناحى الحياة العامة، أو لجوانب الظاهرة داخل سياقها العام بوصفها جزءاً من كل متساند، ومتفاعل، والتعرف على دلالة كل جزئية، ووظيفتها، وعلاقتها بغيرها من الأجزاء. كما استخدمت الدراسة **المقابلات المتعمقة والإخباريين**، والأسئلة المباشرة للتعرف على الجوانب الغامضة أو الأحداث الماضية. واستخدمت الباحثة **الملاحظة المشاركة** حيث شاركت فى الاحتفال بالموالد، والمواكب، والحضرات، كما شاركت فى العديد من الطقوس والممارسات العلاجية التى اشتهرت بها بعض أضرحة الأولياء. كما استعانت الدراسة **بالتصوير الفوتوغرافى** لتسجيل العديد من الأنشطة، وأيضاً أشكال الأضرحة من الداخل والخارج.

هذا كما استخدمت الدراسة **البيانات الإحصائية** للتعرف على تعداد السكان بالحى، وشياخاته المختلفة، وما يضمه من خدمات ودور ترفيه ...

وإلى جانب ما سبق فقد كان **لدليل المعتقدات الشعبية** فضل التعرف على الموضوعات الفرعية التى يجب بحثها لتغطية فهم الظاهرة موضوع البحث، كما كان للقائمة الببليوجرافية لمصادر دراسة الفولكلور فضل توجيه الباحثة للمصادر التاريخية، والتراجم التى تتناول سير الأولياء وكراماتهم.

(ب) مجتمع البحث (أسس الاختيار)

كان وراء اختيار حى الخليفة مجالاً مكانياً للدراسة عدة مبررات، فى مقدمتها ما تم إجراؤه من دراسات كشفية استطلاعية تم خلالها زيارة أضرحة بعض الأولياء، والقديسين وحضور موالدهم، وذلك فى أحياء الخليفة، وكوبرى القبة، والجيزة، والسيدة زينب، ومصر القديمة. وبعد تلك الزيارات اقتضى الموقف اختيار مجتمع محلى واحد يتميز بالمحلية والعراقة. وهنا برز دور دليل المعتقدات الشعبية الذى قدم تقسيماً للمجتمع المصرى إلى مناطق ثقافية تمهيداً لتنفيذ مشروع ضخم لإنشاء أطلس للفولكلور المصرى، وقد كان حى الخليفة هو أحد تلك المناطق التى حددها الدليل. كما دعم هذا الاختيار وجود عدد ضخم من أضرحة الأولياء بالحى، بما يسمح بتصنيفهم، واختيار نماذج للدراسة المتعمقة تعكس – إلى حد ما – أنماط الأولياء الموجودة فى مجتمعنا المصرى بوجه عام.

وهكذا تم اختيار حى الخليفة، وتمت دراسته كمجتمع للبحث من حيث حدوده، وشياخاته، وتعداد السكان فيه، وبعض سماته العامة، ومحكات تقليدية وحداثته مثل: أشكال الشوارع، والحارات، والأزقة، والمساكن، وخصائص السكان، ومنشآت ومبانى الحى، وخدماته المختلفة. كما كان هناك اهتمام بتاريخ الحى من حيث أصل تسميته، والأهمية التاريخية لبعض أجزائه ومنشآته، خاصة ما يتصل منها بالظواهر موضوع البحث كاستخدام الزهاد والمتصوفون لجبل المقطم ووديانه كأماكن للعبادة، وانتشار بناء الأضرحة فى الحى بشكل عام.

(ج) تصنيف الأولياء فى الحى

كانت هناك أهمية لإجراء حصر شامل لأولياء الحى. وكانت أولى خطوات ذلك الحصر القيام بزيارات لمديرية الأوقاف، ووزارة الأوقاف، ومديرية أمن القاهرة، وقسم شرطة الخلفية للحصول على بيان بأسماء الأولياء فى الحى، وقد كان عددهم من تلك المصادر سبعة وثلاثين ولياً. ومن هنا بدأت دراسة ميدانية مسحية للتحقق من وجود العدد المذكور، حيث تمت زيارات لجميع شياخات الحى بشوارعها وحاراتها وأزقتها، مع الاستعانة بالإخباريين، وعمد الشياخات، وخريطة الحى للتعرف على الأضرحة وسماتها العامة. وقد كانت المفاجأة حينما ارتفع عدد الأولياء بالحى إلى ثلاثة أضعاف الرقم المذكور. مما أكد أهمية إجراء تصنيف لهم يكون نابعاً من الواقع ويبنى وفقاً للاختلافات التى تمت ملاحظتها أثناء إجراء الدراسة الاستطلاعية. وهكذا تم تصنيف أولياء الحى إلى:

١-الأولياء ذوو التخصصات العلاجية (عيون، عقم، أطفال، نفسى).

٢-الأولياء المؤشرون.

٣-أولياء تقام لهم موالد كبرى.

٤-أولياء تقام لهم موالد معتادة – أقل شهرة ..

٥-أولياء لا تقام لهم موالد.

٦-الأولياء القدامى (المجهولون).

٧-الأولياء المحدثون.

٨-أولياء أهل البيت.

٩-أولياء الطرق الصوفية.

١٠–الشخصيات الدينية والعلمية والسياسية.

وبعد إجراء التصنيف السابق، تم اختيار خمسة عشر ولياً لإجراء الدراسة المتعمقة، روعى فى اختيارهم ما يلى:

١- أن يتمتعوا بالأهمية الشعبية – على مستوى الشياخة، أو الحى، أو المجتمع ككل.

٢- أن تنتشر أضرحتهم فى كافة أنحاء الحى.

٣- أن تخدم مجموعة الأولياء المختارة فروض وقضايا البحث.

وهكذا، تم اختيار عدة مجموعات: منها مجموعة تضم أشهر الأولياء على مستوى المجتمع الأم، ومجموعة أخرى من الأولياء ذوى التخصصات العلاجية، باعتبار أن تخصصهم يقدم وظائف من أهم الوظائف الظاهرة، أما المجموعة الثالثة فتضم الأولياء المؤشرين، وتمثل حكاية كل ولى منهم حالة خاصة وأسطورة مميزة، وتضم المجموعة الرابعة والأخيرة بعض الحالات الفريدة حيث تلقى دراستها مزيداً من الضوء على بعض جوانب الظاهرة.

ثالثاً: نتائج الدراسة الميدانية

أظهرت الدراسة أن لظاهرة تكريم الأولياء العديد من الوظائف الظاهرة، والكامنة. ويمكن تبين تلك الوظائف فى مختلف الأنشطة المرتبطة بالظاهرة كالنشاط الدينى، والاقتصادى...إلخ. وقد اهتمت الدراسة بكل من تلك الأنشطة من حيث ظهور أو كمون الوظيفة التى تؤديها، إلى جانب إلقاء نظرة داخلية محللة لوحدات ومكونات كل نشاط،

والتعرف على **أبعاده المكانية** – بين أضرحة الحى المختلفة – **والزمانية** – من خلال إجراء مقارنات بين ما جاءت به الدراسات السابقة، وما أسفرت عنه الدراسة الميدانية، ثم **الأبعاد الاجتماعية** لممارسى كل نشاط من أنشطة الظاهرة. وفيما يلى عرض للخطوط العامة لتلك الأنشطة.

١-النشاط الدينى

يعد النشاط الدينى فى مقدمة الوظائف الظاهرة والضرورية لظاهرة تكريم الأولياء، فقد تناولت الدراسة هذا النشاط من حيث بعض الطقوس والممارسات الدينية وتلاوة القرآن والوعظ والزيارة والصلاة، علاوة على العلاقات القائمة بين أعضاء الطرق الصوفية. ويمكن تبين ذلك على النحو التالى:

(أ) طقوس وممارسات دينية

وتشمل الطقوس والممارسات الدينية أربعة موضوعات هى إقامة الحضرات، والذكر، والأدعية، والخطب الدينية.

١-إقامة الحضرات: ويعنى بالحضرة حضور روح النبى وأرواح الأولياء مدعومة بروح الله إلى مكان الحضرة وسط المريدين الحاضرين وإلى الاحتفالات الدينية التى تقام. ولقد أوضحت الدراسة أن الحضرات – التى غالباً ما تدار على يد الجماعة الصوفية – قد تقام أسبوعياً أو موسمياً. وبالنسبة للحضرات الأسبوعية فتقام مرة فى الأسبوع مثلما يحدث فى أضرحة: الإمام الرفاعى والسيدة سكينة ومحمد سر الختم الميرغنى وعقبة بن عامر الجهنى والشيخ أشرف وعلى الترابى وسى على، أو مرتين فى الأسبوع مثلما يحدث فى ضريح السيدة نفسية. ويرجع هذا التنوع فى إقامة الحضرات الأسبوعية إلى شهرة الولى حيث تتعدى شهرة السيدة نفسية حدود حى الخليفة إلى محافظات المجتمع المصرى.

ويختلف وقت إقامة الحضرة والأيام التى تقام فيها من ولى إلى آخر حيث أنها تقام بعد صلاة الجمعة أو بعد صلاة العصر أو المغرب أو العشاء. ويحدد يوم إقامتها أعضاء الطرق الصوفية أو خادم الضريح. ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك أولياء لا تقام لهم حضرات مثل الشيخ ريحان والشيخ الوطنى ومحمد الأخضر وحسن الشعار. وتقام الحضرات الموسمية فى الأعياد الدينية المختلفة كيوم عاشوراء وليلة النصف من شعبان والإسراء والمعراج وليلة المولد النبوى الشريف والعيدين، وذلك بالإضافة إلى الحضرات المقامة فى موالد الأولياء.

ومن الجدير بالملاحظة أن النساء تمنع من حضور الحضرات المقامة داخل

المساجد – سواء الحضرات الأسبوعية أو الموسمية – بينما لا يمنعن من حضور الحضرات المقامة طوال أيام المولد خارج المساجد، سواء فى السرادقات أو بداخل بعض أحواش المقابر المحيطة بالمسجد والتى تستأجر لإقامة بعض فرق الطرق الصوفية.

وبخلاف مناسبات إقامة الحضرات فقد أوضحت الدراسة الإمبيريقية اختلاف الاحتفال بالحضرات أيضاً تبعاً للطريقة الصوفية المؤدية لها، حيث تتبع كل طريقة منهجاً خاصاً بها يضم مجموعة من الآيات والأدعية والأوراد الخاصة. كما أن بعض المساجد تحيى الحضرات فيها طرق صوفية محددة، بينما تتناوب الطرق الصوفية البعض الآخر تقديم حضراتها فيها.

وقد أوضحت الدراسة أيضاً أن هناك اختلافات مكانية فى إقامة الحضرات ارتبطت بدرجة تنظيمها، حيث تتميز الحضرات المقامة فى مساجد مشاهير الأولياء بدرجة عالية من التنظيم، بينما تفتقر الحضرات المقامة فى المساجد أو الأضرحة الأقل شهرة إلى هذا التنظيم. كما تختلف درجة التنظيم أيضاً فى الحضرات المقامة داخل المساجد، حيث ترتفع عن تلك المؤداة خارجها. كما أظهرت الدراسة أن هناك استمراراً تاريخياً (زمنياً) فى مختلف جوانب إقامة الحضرات، ولعل ذلك يرجع إلى تنظيم الطرق الصوفية. فلكل طريقة قانون خاص بها يتضمن كيفية أداء وممارسة كافة الشعائر الدينية الخاصة بالطريقة، وخاصة فيما يتعلق بإقامة الحضرات، ومن ثم أصبح التغير الزمنى غير ملحوظ.

٢-الذكر: يعد أحد الطقوس أو الشعائر الهامة التى تؤدى فى الحضرات. ويبدأ الذكر بقراءة الفاتحة وبعض آيات من القرآن ثم دعاء خاص بالطريقة، ثم يبدأ (الذكيرة) فى ترديد اسم الله بنغمة بطيئة تزداد سرعة، بينما تتحرك الرؤوس والأجساد يمنة ويسرة.

وتظهر الدراسة أنه على الرغم من تشابه الذكر المقام داخل مساجد مشاهير الأولياء من حيث ارتفاع درجة التنظيم وزيادة عدد المشتركين، فإنه يختلف من حيث طرق أدائه وفق الطقوس والشعائر الخاصة بالطرق، ويرجع ذلك إلى أن كل طريقة صوفية ولها طقوسها وتعاليمها الخاصة التى تضم كافة الخطوات المتعلقة بالذكر.

ويتشابه الذكر المؤدى خارج أضرحة جميع مشاهير الأولياء من حيث انخفاض درجة التنظيم، وقلة عدد المشتركين، والسماح للنساء أحياناً بالمشاركة، ويرجع ذلك إلى ضعف التنظيم حيث تقيم تلك الحلقات بعض الطرق الصوفية الأقل شهرة، والتى غالباً ما تكون من الأقاليم. كما أن إقامة تلك الحلقات الخاصة بالذكر تتم عادة فى أحد السرادقات الصغيرة أو أحد أحواش المقابر، وبالتالى لا تراعى فيها الآداب التى يجب اتباعها أثناء أداء الذكر داخل المساجد.

وإلى جانب الاختلافات المكانية فقد أوضحت الدراسة أن هناك استمراراً زمنياً فى بعض جوانب الذكر، ومن ذلك وقوف "الذكيرة" فى خطوط متوازية داخل المساجد، وعلى شكل دائرة خارج المساجد، وكذلك فى النغمة التى يؤدى بها الذكر والتى تبدأ ببطء، وتزداد سرعة لتصل بالبعض إلى درجة الإغماء، وإلى جانب ما سبق فهناك أيضاً استمرار لجمع النقوط للمنشدين.

وعلى الرغم من هذا التشابه فى الخطوط العامة بين الذكر قديماً وحديثاً، فقد أظهرت الدراسة اختفاء بعض التفاصيل التى أشارت إليها الدراسات السابقة، ومن ذلك وجود شمعدان بداخله شمع، واستخدام الناى أثناء الأداء، وإحلال التصفيق محل الموسيقى، واقتصار المنشدين على واحد فقط بدلاً من أربعة.

٣-الأدعية: وهى تلك الأدعية التى تقال من الزائرين لأضرحة الأولياء، وقد توجه هذه الأدعية إلى الولى، أو إلى الله، أو إلى الله بواسطة الولى، وغالباً ما تتم بصورة فردية وبصوت غير مسموع. ويصاحب الدعاء إجراء بعض الممارسات وأبرزها تقبيل المقصورة، ومقابضها، والمسح عليها، ثم المسح على رأس الزائر بالتناوب، أو تقبيل عتبة الضريح أو البكاء أو كنس الضريح.

ولا يوجد نص يملى على الزائر ليردده، وإن كان يوجد فى بعض الأضرحة شيخ – بالقرب من مقصورة الضريح – يقوم بعمل (الرقوة) نظير مبلغ من المال. ويتضمن دعاء الزائر طلبات محددة تتوقف على اعتقاد الزائر فى الولى، حيث يعتقد البعض أن للولى قدرة على التوسط إلى الله لتحقيق رغبات الزائر، وهناك من يرى أن للولى نفسه قدرة على تحقيق هذا الدعاء.

٤-الخطب الدينية: ويتم إلقاؤها فى مساجد مشاهير الأولياء فقط مثل السيدة نفيسة، والسيدة سكينة، والإمام الشافعى ... ويرجع ذلك إلى حرص أبناء الحى، والأحياء المجاورة، وبعض أبناء القاهرة والمحافظات الأخرى على حضور موالد مشاهير الأولياء أو الصلاة فى مساجدهم، كما تعين وزارة الأوقاف فى كل مسجد من تلك المساجد خطيباً تكون وظيفته الأساسية إعداد الخطب وإلقاءها.

وتنحصر مناسبات الخطب فى الأعياد الدينية المختلفة وأيام الجمعة من كل أسبوع، قبيل الصلاة مباشرة وطوال أيام الاحتفال بالموالد. وتتنوع موضوعات الخطب وتتفاوت باختلاف المناسبة التى تؤدى فيها، كما تختلف بين أسبوع وآخر وفقاً لطبيعة الأحداث الموجودة فى المجتمع. ويرجع التنوع الزمنى إلى حرص السلطات المسئولة عن هذه المساجد على توحيد موضوعات تلك الخطب أسبوعياً. ويلقى الخطبة أحد الأئمة أو الشيوخ الذى يدعى خصيصاً لذلك فى الموالد، وفى الأعياد الدينية. وقد يلقيها إمام أو

خطيب المسجد نفسه.

(ب) تلاوة القرآن

أظهرت الدراسة أن تلاوة القرآن داخل أضرحة الأولياء أو بالقرب منها تتم فى مناسبات عديدة، منها الزيارات اليومية والحضرات الأسبوعية والاحتفال بالأعياد الدينية، وكذا أثناء الاحتفال بموالد الأولياء.

وقد تناولت الدراسة تلاوة القرآن من حيث شخصية القارئ، فهو فى بعض الأحيان قارئ محترف، حيث توجد درجة عالية من التناسب بين مستوى القارئ المحترف وبين درجة الشهرة التى يحظى بها الأولياء، حيث توجه الدعوة إلى أحد كبار قارئى القرآن لتلاوة القرآن فى الاحتفالات الدينية التى تقام فى مساجد المشاهير منهم، أو فى السرادقات الخاصة المقامة فى الليالى الختامية لموالدهم، بينما يشترك فى سائر الاحتفالات الأخرى كالحضرات وحلقات الذكر وبقية ليالى المولد قراء محترفون ليس من الضرورى أن يكونوا من المشاهير. كما يستعان بالقراء المحترفين غير المشهورين فى تلاوة بعض آيات القرآن فى مختلف الأعياد الدينية وذلك بالقرب من أضرحة الأولياء محدودى الشهرة.

وأوضحت الدراسة الميدانية أيضاً أن بعض زوار الأضرحة فى الحى يقومون بتكليف أحد **خدام الأضرحة** بتلاوة القرآن نظير مبلغ من المال، وذلك إما طمعاً فى تحقيق هدف ما، أو لمجرد نيل بركة الولى- وبالإضافة إلى ذلك- فإن خدام بعض الأضرحة يتلون بعض آيات من القرآن كجزء أساسى وهام من الممارسات الخاصة بهم والتى تؤدى داخل الضريح.

وبالإضافة إلى تلاوة القرآن من قبل الأئمة والمشايخ والقراء المتخصصين والعاملين بالأضرحة، فإن **زوار الأضرحة** أنفسهم يحرصون دائماً على قراءة بعض آياته. وتتم هذه التلاوة أثناء الطواف حول الضريح أو عند المرور أمام الضريح. وقد أظهرت الدراسة أيضاً أنه من الممكن أن يقوم **أعضاء الطرق الصوفية** بالتلاوة داخل الأضرحة أو بالقرب منها وذلك فى عديد من المناسبات والاحتفالات الخاصة بهم.

(ج) الوعظ

يتم الوعظ فى المناسبات الدينية المختلفة. وترتبط شخصية الواعظ ارتباطاً واضحاً بمناسبة الوعظ، حيث يكون الواعظ أحد مشاهير المشايخ فى المناسبات الدينية الكبرى، بينما يكون إمام أو خطيب المسجد فى المناسبات الدينية المعتادة، مثل يوم الجمعة أو الحضرات. أما أن يقوم أحد العاملين بالمسجد كواعظ فتبرز فى أيام الزيارة العادية

وتكون على المستوى الفردى كإسداء النصح، والاستشهاد بسيرة الولى والاقتداء به.

(د) الزيارة

تعد زيارة أضرحة الأولياء أحد الطقوس الدينية. بمعنى إحساس زوار الأضرحة بدافع دينى لزيارتها أسبوعياً أو موسمياً فى الأعياد الدينية وقبيل السفر لأداء الحج أو العمرة وكذلك فى الموالد. وربما تنبع هذه النظرة من اعتبار الأولياء أحباب الله المقربين إليه، وأن منهم من ينتسب إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبالتالى فالزيارة من وجهة نظرهم تعد واجباً دينياً.

وتتدخل العوامل الاعتقادية فى الأولياء بدور بارز فى أداء الزيارة بغض النظر عن القرب أو البعد المكانى، حيث يحرص العديد من أبناء الأقاليم على زيارة بعض أضرحة مشاهير الأولياء، على الرغم من المسافات الطويلة التى تفصل بين أماكن إقامتهم وأماكن هذه الأضرحة فى القاهرة، بينما يحرص البعض الآخر على زيارة الأولياء الأقرب مكانياً.

(هـ) الصلاة داخل أضرحة الأولياء

تعد الصلاة من الأنشطة الدينية الهامة التى تؤدى داخل أضرحة الأولياء، وهى إما فردية يؤديها الزائر بمفرده، أو جماعية مثل صلاة الجمعة التى تؤدى أسبوعياً أو صلاة الجماعة التى تؤدى فى عديد من المناسبات الدينية.

وقد أظهرت الدراسة أن هناك اختلافات مكانية بين الأضرحة فيما يتعلق بموضوع الصلاة، فالصلاة الفردية تؤدى فى كافة الأضرحة الملحقة بالمساجد بصرف النظر عن كبره أو صغره. وتؤدى صلاة الجماعة فى المساجد الكبرى فقط. ومن الجدير بالملاحظة وجود أضرحة لا تؤدى فيها الصلاة سواء فردية أو جماعية حيث يقصدها الزائرون بهدف العلاج.

ومن حيث البعد الاجتماعى للمصلين، فإن أهالى الحى يحرصون على الصلاة فى المساجد القريبة مكانياً، كما يفضلون مساجد مشاهير الأولياء، وهى تلك التى يفضلها الزائرون من المحافظات والأقاليم داخل الجمهورية.

(و) تقوية علاقات أعضاء الطرق الصوفية

أظهرت الدراسة أن تقوية ودعم العلاقات والروابط بين أعضاء الطرق الصوفية يعد أحد الوظائف الدينية التى تتصل بالظاهرة، وذلك بسبب الكم الهائل من الأعضاء الذين يشكلون أحد القطاعات الهامة من جمهور زوار الأولياء، كما أن هذه الطرق تعد

جهازاً تنظيمياً يعمل على ضبط وتوجيه عديد من الأنشطة الخاصة بالظاهرة وإحيائها. وقد حاولت الدراسة تناول الوسائل التى تعمل على دعم تلك العلاقات والروابط وأهمها **العهد** الذى يبرمه شيخ الطريقة مع مريديه، والذى يؤدى إلى ربط أعضاء الطريقة بشيخهم. الأمر الذى يلزم المريد باتباع شيخه وطاعته، وكذا القانون الذى يضعه شيخ الطريقة لتنظيم العلاقات بين الأعضاء وضبط كافة الشعائر والممارسات، وذلك بالإضافة إلى الحضرات التى تقام أسبوعياً وفى المناسبات المختلفة، وكذا الالتقاء فى الموالد من كافة الأنحاء والمحافظات للاحتفال. وذلك فضلاً عن العلاقات القرابية التى تربط عدداً كبيراً من أعضاء الطرق الصوفية.

٢-النشاط الاقتصادى

يعد النشاط الاقتصادى من أبرز وظائف الظاهرة التى تمتد لتشمل وحدات كثيرة من البناء الاجتماعى، ويمكن تبين ذلك من خلال وحدات النشاط الاقتصادى المختلفة للظاهرة، وذلك من حيث المواد الغذائية والمأكولات والمشروبات والسلع والأنشطة التجارية الأخرى، وكذا الخدمات، وجمع الهبات والنذور، والتفاف التجار حول الأضرحة للبيع.

(أ) المواد الغذائية: ينتشر بيع بعض المواد الغذائية حول أضرحة الأولياء وذلك أثناء الأيام المخصصة للزيارة، ويزداد البيع فى الأيام المخصصة لإقامة الحضرات، وتبدو عملية البيع أكثر كثافة وازدهاراً أثناء الاحتفال بالموالد. ومن أبرز السلع التى تباع: **الحمص والحلاوة** والذى ينتشر بيعهما فى موالد الأولياء المشهورين عن الأولياء غير المشهورين. ويرجع ذلك إلى كون موالد المشاهير تضم أسواقاً تجارية لسد حاجات رواد المولد من شتى الأنحاء، الذين يحرصون على شراء تلك السلع لأنفسهم، أو لتقديمها كهدايا من المولد لذويهم. وقد أظهرت الدراسة اختفاء نمط بعض أنواع الحلوى مثل **على كاكا**، واستمرار البعض الآخر مثل: الحمصية والسمسمية والحلاوة مع الحمص والحلاوة المصنعة على أشكال مثل العرائس والأحصنة والمراكب. **الترمس**، وهو من أكثر المواد الغذائية بيعاً وانتشاراً حول أضرحة الأولياء الشهيرة والمحدودة الشهرة، وخاصة أثناء الاحتفال بالموالد. **اللحوم**، وينتشر بيع اللحوم النية والمطهية حول أضرحة مشاهير الأولياء كمولد الإمام الشافعى والرفاعى والسيدة نفيسة والسيدة سكينة. ويرجع هذا الانتشار إلى سد حاجات سكان الحى وزوار المولد فى شتى المناطق، لذا فهى ظاهرة تكاد تكون مقصورة على موالد المشاهير فقط. **نوعيات من التسالى**، ومن أبرزها اللب والفشار والفول السودانى والدوم. ولعل انتشارها يرجع إلى أن زوار الولى يمكثون ساعات طويلة بالقرب من الأضرحة بل وقد يبيتون حولها فى حالات أخرى. ولذا توجد

تلك الأنواع من التسالى حول أضرحة الأولياء. **الفاكة**، ونظراً لإقامة الموالد فى الحى مع بداية فصل الصيف ينتشر بعض أنواع الفاكهة الخاصة بهذا الفصل، وفى مقدمتها البطيخ والعنب والتين الشوكى، وتنتشر هذه الأنواع حول كافة أضرحة الأولياء. **العجوة**، وينتشر بيع العجوة بصورة واضحة فى الموالد الكبرى كمولد السيدة نفيسة والسيدة سكينة والإمام الرفاعى والشافعى، بينما يكون وجودها أو عدم وجودها أمراً قائماً فى الموالد الأقل شهرة كمولد سى على وعامر ابن طلخان. **جوز الهند**، ويقتصر بيعه على الموالد الكبرى فقط.

ويقبل على شراء كافة المواد الغذائية رواد الموالد بمستوياتهم الاجتماعية المختلفة، كما أن بيع تلك السلع يبدو بصورة أكثر كثافة فى موالد المشاهير التى تضم قطاعات مختلفة من البناء الطبقى.

(ب) المأكولات: تكثر المأكولات المطهوة والمعدة خصيصاً لبيعها لزوار الأولياء خلال أيام الزيارة العادية، وفى الأيام التى تقام فيها الحضرات، وأثناء الاحتفال بالموالد. ومن ذلك الكبدة والسجق والكباب والكفتة، وهى من الأكلات التى لازم بيعها الاستمرار الزمنى، وخاصة فى الأيام المخصصة لإقامة الحضرات وفى الموالد، وهى تنتشر حول أضرحة مشاهير الأولياء فقط. **الأرز والمكرونة** وينتشر بيعهما حول أضرحة الأولياء المشهورين وذلك لسد حاجات رواد تلك الموالد الذين يحضرون بأعداد ضخمة للمشاركة من كافة الأنحاء. **الفول والطعمية** ويعدان من أبرز الأكلات الشعبية التى تنتشر حول كافة الأضرحة، وتوجد بصفة خاصة فى الموالد لسد حاجات زوار المولد الغذائية. **البيض المسلوق والكشرى** وينتشر بيعهما حول كافة الأضرحة. **الفول النابت**، على الرغم من أنه قد يوزع (كنذر) إلا أن بيعه ينتشر حول كافة أضرحة الأولياء، سواء فى أيام الزيارة العادية أو فى الاحتفالات المختلفة. **المخللات والطرشى** يوجد باعة المخللات والطرشى بالقرب من أضرحة مشاهير الأولياء فى الموالد. **الحلوى** أظهرت الدراسة أن هناك استمراراً لبيع بعض أنواع من الحلوى ومنها **الجوزية**. ومن أشهر الأنواع الموجودة حول أضرحة الأولياء بحى الخليفة نجد البسبوسة والكنافة والفطائر المحشوة بالتمر، والمهلبية، والأرز بالحليب، وينتشر بيع هذه الحلوى فى كثير من موالد الحى وخاصة موالد مشاهير الأولياء.

(ج) المشروبات: توجد بعض المشروبات الساخنة والباردة حول أضرحة الأولياء، وخاصة أثناء الحضرات والاحتفالات الدينية والموالد. وبعض تلك المشروبات يباع بينما يوزع بعضها الآخر مجاناً على زوار الأضرحة. **الليمونادة**، وتعد من المشروبات التى لازم وجودها الاستمرار الزمنى حيث تباع حول الأضرحة، سواء لمشاهير الأولياء أو

للأقل شهرة، كما توزع فى بعض موالد المشاهير مجاناً كأحد أنواع النذور أو كسبيل لكسب بركة الولى. **العرقسوس والشربات،** مثلهما مثل الليمونادة حيث يباعا حول أضرحة الأولياء ويعدا من أكثر المشروبات رواجاً. **المياه المثلجة** وتباع أو توزع مجاناً حول أضرحة الأولياء فى أيام الزيارة العادية وفى أيام الحضرات والأعياد الدينية والموالد. وقد أظهرت الدراسة الاستمرار الزمنى لعادة توزيع المياه؛ وذلك لحرص مقدمى النذور أو محبى الولى على توزيع الماء بالمجان للحصول على بركة الولى. **التمر هندى والكركديه والمياه الغازية والسوبيا،** وتباع هذه المشروبات فى أيام الزيارة العادية والأيام المخصصة لإقامة الحضرات والأعياد الدينية والموالد. وقد أظهرت الدراسة أن هناك استمراراً زمنياً لبيع التمر هندى والكركديه، على حين تعد السوبيا والمياه الغازية من التغيرات التى طرأت على الظاهرة. **المشروبات الساخنة:** مثل الشاى والقهوة والقرفة والزنجبيل، وقد أظهرت الدراسة الاستمرار الزمنى لبيعها حول أضرحة الأولياء وخاصة فى الموالد.

(د) سلع أخرى: كأدوات الزينة التى تستخدم فى تزيين الأشخاص والحيوانات والسيارات. وهناك أيضاً السجائر وبعض السلع المصنوعة من الفخار كالقلل والأوانى المختلفة، وذلك إلى جانب البخور الذى يعد أبرز تلك السلع، ومجموعات من الصور لبعض الشخصيات المعروفة والممثلين والممثلات. وقد أظهرت الدراسة الاستمرار الزمنى لبيع هذه السلع، إلا أنها أشارت إلى وجود نوعيات أخرى من السلع ينتشر بيعها بالقرب من أضرحة الأولياء، وخاصة فى الأيام المخصصة للزيارة وأيضاً فى الأعياد الدينية والموالد. وهى سلع تهم قطاعات معينة من السكان وخاصة أبناء المناطق الشعبية والقادمين من القرى والأقاليم. ومن ذلك بعض الأدوات وقطع الغيار المختلفة (كعدد وابور الغاز) والمفاتيح والعلب الفارغة المصنوعة من الصفيح أو البلاستيك والمسامير مختلفة الأحجام والأجهزة الكهربائية التالفة.

(هـ) أنشطة تجارية أخرى: ومن تلك الأنشطة لعب الأطفال المختلفة، وكذا بعض الألعاب الخاصة بالشباب كالنيشان وألعاب القوى وحمل الأثقال. وقد لاحظت الدارسة أن هذه الألعاب يتم نقلها من مولد إلى آخر ومن حضرة إلى أخرى، حيث تعد مصدراً اقتصادياً مربحاً للقائمين على إدارتها. ويتدخل تنظيم مواعيد الموالد بصورة فعالة فى انتقال هذه الألعاب فى سهولة ويسر، وذلك من حيث اختلاف هذه المواعيد عن بعضها. ويعد هذا الاختلاف أحد المقومات الأساسية للجوانب الاقتصادية للموالد.

(و) الخدمات: تتنوع هذه الخدمات، فهناك إقامة الأكشاك الخاصة بإجراء **عمليات الختان**. وقد أظهرت الدراسة الاستمرار الزمنى لقيام حلاق الصحة بأداء هذه العمليات

ومتابعة حالة المريض، علاوة على علاج المصابين بالجراح. ويرجع إقبال رواد الموالد وخاصة من القرى والأقاليم على إجراء الختان أثناء الاحتفال بالموالد، إلى اعتقادهم فى نجاح العملية ببركة الولى. **تأجير السرادقات ولوازمها**، ومن ذلك تأجير الكراسى والحصر والسجاد والأضواء واللافتات. وفى الموالد الكبرى يتم التأجير من قبل الطريقة الصوفية أو من الأهالى، أو من أصحاب المتاجر، أما فى حالة الموالد محدودة الشهرة، فيقوم أحد الأهالى بجمع نقود من كافة محبى الولى وسكان الحى الذى يقع به الضريح لتأجير ما يلزم للاحتفال. **الحلاقة:** يحرص عليها الرجال كوسيلة للتزين لحضور الاحتفال. **تأجير غرف داخل المساجد وأحواش المقابر لمبيت رواد الموالد**، وتتم فى حالة الاحتفال بموالد مشاهير الأولياء، حيث يقوم بعض خدام الأضرحة والمساجد المحيطة بضريح أو مسجد الولى المحتفل به بتأجير بعض أجزاء أو غرف من تلك المساجد لمبيت وإقامة رواد المولد الذين يحضرون خصيصاً للمشاركة من مختلف قرى وأقاليم المجتمع المصرى، وتوفير السلع التموينية الضرورية. ويزداد استهلاك السلع فى أيام الاحتفال بموالد مشاهير الأولياء، لذا يحرص القائمون على الشئون التموينية على توفير تلك السلع الضرورية.

(ز) جمع الهبات من أعضاء الطرق الصوفية: ويتم هذا لحساب الطريقة المشرفة على المولد؛ إذ يحرص شيخ الطريقة الصوفية المشرفة على إقامة مولد أحد الأولياء بالحى على جمع الهبات العينية والنقدية من أعضاء الطريقة القادمين من المحافظات المختلفة كإسهام منهم فى إقامة الاحتفال، حيث يتم إخبارهم بموعد إقامة المولد، وبعد وصولهم لحضور المولد يتم الجمع من خلال مندوب عن شيخ الطريقة.

(ح) النذور: أظهرت الدراسة أن هناك استمراراً لتقديم النذور، ومن ثم تعد جانباً اقتصادياً له قيمته. وتختلف الجهة المستقبلة للنذور سواء كانت عينية أو نقدية – حيث نجد النذور التى تذهب لخدام الأضرحة، ومنها تلك النذور التى تذهب إلى خدام الأضرحة الشهيرة، والمحدودة الشهرة. وقد تكون نذوراً عينية أو نقدية، ويتم تقديمها من زوار الأضرحة عقب تحقيق بعض الأهداف لهم، أو فى أقرب مناسبة احتفالية كيوم الزيارة الأساسى أو فى الأعياد الدينية المختلفة والموالد. وتظهر الدراسة أنه وإن كان هناك استمرار لهذه النذور، فإن هناك تغييراً فى نوعيتها، فبدلاً من البيض والدجاج وقلب اللوز والفستق والسكر المكرر وماء الورد وقلائد الذهب، طرح النسق بدائل وظيفية أخرى كالخبز والفول النابت وفتة العدس والطعمية، كميكانيزمات تعمل على توازن النسق واستقراره، ويعكس ذلك المستوى الاقتصادى لمقدمى النذور. **النذور المقدمة لزوار الولى**، يقوم خادم الضريح بتوزيع جزء من النذور العينية المقدمة له على زوار الولى، كما يحرص بعض مقدمى النذور على تقديم نذورهم إلى زوار الولى مباشرة مع إعطاء

ما يتبقى منها لخادم الضريح. ومنها النذور التى تقدمها الطرق الصوفية أثناء الاحتفال بالمولد وتتكون من الأطعمة المطهوة والمشروبات الساخنة. **النذور المقدمة إلى صندوق النذور**، وبالإضافة إلى ما سبق فإن هناك النذور التى يقدمها الأفراد إلى صندوق النذور، وتتكون من القطع النقدية ذات الفئات المختلفة. ومن الجدير بالذكر أن صناديق النذور داخل المساجد الكبرى يتم فتحها بمحضر رسمى، يحضره بعض رجال الشرطة والعاملون بالمسجد ومندوب عن وزارة الأوقاف، أما صناديق النذور فى الأضرحة المحدودة الشهرة فتفتح من خادم الضريح وتعد حقاً له.. **النذور المقدمة للضريح**، وعلاوة على النذور السابقة، فإن هناك نذوراً من نوع آخر الغرض منها زينة الضريح أو المحافظة على نظافته وصيانته، وتختلف كمية ونوع هذه النذور تبعاً لقوة الاعتقاد فى الولى نفسه. **النذور المقدمة إلى أهل الولى**، وتقدم النذور أحياناً إلى أهل الولى الذين يقومون برعاية أضرحة الأولياء وتكون إما عينية أو نقدية.

(ط) التقرب إلى الأولياء لضمان النجاح فى المشروعات الاقتصادية: أشارت الدراسة إلى أن بعض زوار الأضرحة يحرصون على التقرب من الأولياء، إما بالزيارة أو تقديم النذور، وذلك لضمان النجاح فى المشروعات الاقتصادية التى يقبلون عليها، وقد تشمل تلك المشروعات عمل صفقة تجارية أو بناء مسكن أو الإقدام على مشروع جديد. كما يحرص تجار الحى أو الشارع الذى يقع به ضريح أحد الأولياء على زيارته أو توزيع النذور قبل الإقدام على عمل جديد. وتختلف هذه الممارسات من ضريح إلى آخر، إلا أنها لا ترتبط بشهرة أو محدودية شهرة الولى ولكن بقوة ومدى الاعتقاد فيه.

(د) التفاف التجار والباعة حول الأضرحة: يعتقد الكثير من تجار الحى الذين تقع محلاتهم بالقرب من أضرحة أحد الأولياء، أن لهؤلاء الأولياء تأثيراً فى نجاح تجارتهم. كما يحرص بعض الباعة الجائلين على التمركز حول أضرحة أحد الأولياء لنجاح تجارتهم. ولا يقتصر ذلك على أضرحة مشاهير الأولياء ولكنه ينتشر فى كافة الأضرحة الشهيرة أو المحدودة الشهرة.

٣- النشاط الترويحى والفنى

يمثل النشاط الترويحى والفنى أحد الوظائف الظاهرة والضرورية لنسق الأولياء، باعتباره نسقاً فرعياً من نسق أعم وأشمل. ويمكن تصنيف المجالات الترويحية والفنية كالتالى: الزيارة، المولد، زينة الأفراد فى الموالد، زينة الشوارع، الاستمتاع بلعب الأطفال، والاستمتاع بالألعاب المختلفة، الاستمتاع بالأنشطة الفنية.

(أ) الزيارة كنشاط ترويحى: أظهرت الدراسة استمرار زيارة الأولياء كنشاط ترويحى، حيث تسهم زيارة الأضرحة، فى إدخال البهجة والسرور فى نفوس عدد كبير

من زوار الأضرحة وبصفة خاصة النساء من أبناء الحى والأحياء المجاورة. وذلك من خلال البعد عن مشكلات الأسرة والتسامر مع الصديقات والجارات. وربما كانت ندرة وسائل الترفيه بالحى أحد العوامل التى تساعد على ازدهار تلك الوظيفة. كما تلعب مواقع وإيكولوجية الأضرحة دوراً فى ذلك، مثل وجودها فى ميادين فسيحة بها حدائق أو فى أماكن بعيدة غير مطروقة، ومن ثم تحتاج الزيارة إلى ونيس للتسامر، أو قد يكون الضريح نفسه متسعاً من الداخل وجيد التهوية.

(ب) المولد كنشاط ترويحى: تعد الموالد مجالاً يضم عدداً من الأنشطة الترويحية ومنها:

١- الخروج إليه أو السفر والمبيت: أثبتت الدراسة استمرارية الخروج إلى الموالد والسفر إليها والمبيت كنشاط ترويحى. وعلى الرغم من ذلك، فأن هناك بعض الاختلافات فى الأبعاد والمستويات الاجتماعية المختلفة التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض الاختلافات المكانية بين الأضرحة فى الحى، والتى ترجع بدورها إلى مدى شهرة الولى وخضوعه لإشراف إحدى الطرق الصوفية الشهيرة أو الأقل شهرة. ومن ذلك مولد الرفاعى والسيدة نفسية. فزوارهما من مختلف المستويات على مستوى الجمهورية. ولكى يحضر الزائر إليهما فإن الأسر تستعد بتجهيز الأطعمة والمشروبات اللازمة للإقامة لعدة أيام، وتتحرر النساء من الملابس السوداء لترتدى الملابس الملونة، وتقوم أتوبيسات خاصة بنقل مجموعات الأسر من كافة المراكز والقوى، وتعد الطرق الصوفية خياماً مخصصة للمبيت، أو قد يتم استئجار غرف داخل المساجد والبيوت المنتشرة حول الأضرحة. وبذلك تقضى الأسرة أوقاتاً يملؤها السعادة وتستمتع بصحبة الجيران والأصدقاء والتعرف على الآخرين. كما يشارك سكان أحياء القاهرة المختلفة الحضور إلى الموالد فى رحلات جماعية أو فردية، وخاصة فى مولد الإمام الشافعى، والسيدة نفيسة، والسيدة سكينة. وهناك أيضاً الموالد التى يكون أغلب روادها من أهل الحى والأحياء المجاورة مثل مولد سيدى عامر بن طلخان وسى على ومحمد الأخضر.

٢- مشاهدة الموكب والمشاركة فيه: أظهرت الدراسة أن المواكب التى تقام فى الليلة الختامية (الكبيرة) من الموالد، مازالت تعد مناسبة هامة للترويح والترفيه عن رواد المولد، حتى أنه يتم انتظارها سنوياً للخروج إلى الشوارع والحارات للاستمتاع بها إما بالمشاهدة أو بالمشاركة من خلال حمل اللافتات والبيارق أو الرقص والغناء والدق على الدفوف وغيرها. وتنقسم المواكب إلى مواكب شعبية، كالتى تقام فى موالد السيدة نفيسة والسيدة سكينة والشيخ محمد الأخضر وتتضمن بعض العروض الخاصة لنماذج لبعض الحرف كالجزارين والجنود وغيرهم، ومواكب صوفية وتنقسم إلى مواكب منظمة تقيمها

الطرق الشهيرة للأضرحة الشهيرة، ومواكب أقل تنظيماً تقيمها الطرق الأقل شهرة لأولياء غير مشهورين.

(ج) بعض مظاهر زينة الأفراد: تبعث بعض مظاهر زينة الأفراد المنتشرة فى الموالد البهجة والترفيه، وخاصة بعض وسائل الزينة الخاصة بالنساء كالحناء والاكتحال. ويبدو هذا التزين بصورة واضحة لدى رواد الموالد الذين يحضرون من بعض قرى ومحافظات الجمهورية.

(د) بعض مظاهر زينة الشوارع والمنازل والمحلات القريبة من الموالد: تعد الإضاءة من أهم مظاهر زينة الشوارع والمنازل والمحلات التى تشيع البهجة فى نفوس رواد المولد وتعلن عن قرب موعد الاحتفال أو تنبئ عنه. ولا يقتصر التزين على ضريح الولى حيث يحرص أصحاب المقاهى والمحلات التجارية القريبة على تزيينها. وتعلق الزينة قبيل الاحتفال وتظل إلى ما بعد الاحتفال بالليلة الكبيرة. وتختلف أشكال الزينة فى الكم فقط وفقاً لشهرة الولى المحتفل به أو عدمها، حيث تنتشر الزينات فى كافة أضرحة ومساجد الحى فلا يقام مولد بلا زينة.

(هـ) الترويح من خلال الاستمتاع بلعب الأطفال: وذلك من خلال المشاهدة أو الشراء أو الاستخدام (الاستئجار). وتتراوح اللعب المخصصة للبيع والشراء من اللعب المصنوعة من البلاستيك، كالألعاب التى على شكل الحيوانات والكور وبعض أدوات الزينة للأطفال والبالونات وهى جميعاً تعرض للبيع حول أضرحة الأولياء وفى الموالد. وهناك أيضاً العرائس المصنوعة من الخشب والتى تباع بصفة خاصة فى موالد مشاهير الأولياء التى تضم أسواقاً تجارية. ولا نستطيع أن نغفل الطراطير التى تختلف فى الأسعار والأشكال والألوان، وكذا الألعاب المصنوعة من القش وأبرزها الشخشيخة والمراوح. وهناك أيضاً الطبول والدفوف وتصنع من الفخار. أما الألعاب المخصصة للاستئجار فنجد المراجيح سواء التى على شكل مركب أو طائرة. ومن الجدير بالذكر انتشار هذه الألعاب حول أضرحة الأولياء وانتشارها بصورة مكثفة بصفة خاصة خلال الأيام المخصصة للزيارة، وبصورة أكثر كثافة أثناء الاحتفال بالموالد وإن كانت شهرة المولد تتحكم فى ذلك.

(و) الترويح من خلال الاستمتاع بالألعاب المختلفة: أظهرت الدراسة استمراراً لبعض الألعاب التى يُقبل الشباب على ممارستها والأطفال لمشاهدتها، ومنها **لعبة النيشان**، التى تنتشر بصورة واسعة حول أضرحة الأولياء وفى أيام الزيارة وفى الموالد، وإن كانت تكاد تقتصر على موالد مشاهير الأولياء. وأيضاً حمل الأثقال وألعاب القوى وتنتشر بصفة خاصة فى موالد مشاهير الأولياء. أما المسارح فهناك الأراجوز وخيال

الظل وصندوق الدنيا. وينتشر الأراجوز فى موالد مشاهير الأولياء فقط، أما خيال الظل وصندوق الدنيا فقد بات وجودهما قليلاً بصورة واضحة. كما أظهرت الدراسة اندثار بعض أنواع من اللعب ومنها اللعب بالبيض وركوب الخيل.

(ى) الترويح من خلال الاستمتاع بالأنشطة الفنية المختلفة: ومن أبرز تلك الأنشطة **(١) رواة الحكايات الشعبية:** أظهرت الدراسة استمرار وجود رواة الحكاية الشعبية التى تروى الأساطير وحكايات الأبطال الدينيين التاريخيين، ويستمع إليها الرجال والنساء والأطفال. **(٢) الإنشاد الدينى والمديح:** والإنشاد الدينى قد يكون فردياً أو جماعياً، ويصاحبه استخدام بعض الآلات الموسيقية، ويكاد الإنشاد الدينى والمديح أن يقتصرا على موالد مشاهير الأولياء، حيث تستضيف الطرق الصوفية التابعة لهؤلاء الأولياء المنشدين لأدائه، ويقبل على الاستمتاع بالإنشاد الجماعى والفردى كافة المستويات الاجتماعية من رواد الموالد من نساء ورجال وأطفال. **(٣) الغناء:** ويمثل أحد الأنشطة الفنية المستمرة التى تعطى للموالد بهجتها، والغناء هنا هو الغناء الشعبى ويؤدى إما داخل السرادقات أو فى الهواء الطلق، ويقتصر على موالد مشاهير الأولياء. وتدور موضوعات الأغنيات حول بعض قصص القرآن الكريم وبعض الحكم والمواعظ والمواقف الأخلاقية. ومن الجدير بالذكر أن بعض الأغانى الشعبية فردية والبعض الآخر جماعى، وهناك بعض الأغانى التى تجمع بين مقاطع فردية وأخرى جماعية. **(٤) الرقص:** ويعد من جوانب الترويح التى استمرت فى أنشطة الموالد أيضاً، وإن اختلف من حيث الشكل. حيث اختفى رقص الغوازى ورقص الخيل وانتشر الرقص الذى يشبه إلى حد كبير حركات الذكر ويؤدى من رجل واحد أو اثنين، وتصاحبه الموسيقى؛ وقد يستخدم العصى، أو قد يكون على شكل تحطيب. ويوجد أيضاً الرقص الجماعى الذى يقوم به الشباب الذكور على دقات الطبول والدفوف. **(٥) الموسيقى:** وقد تكون مصاحبة لرواة القصص الشعبية والمنشدين، كما أنها تصاحب مواكب الطرق الصوفية وأيضاً للغناء الشعبى والرقص الشعبى. وتتنوع الآلات الموسيقية التى تستخدم فى كافة الأنشطة الفنية ما بين الدف والناى، والطبلة أو الربابة، والزمارة، والأرغول. وقد أظهرت الدراسة استمرار الأنشطة الموسيقية ومصاحبتها للأنشطة الفنية فى الموالد سواء فى موالد مشاهير الأولياء أو محدودى الشهرة.

٤ـ النشاط العلاجى

يعد النشاط العلاجى من أبرز الوظائف المرتبطة بظاهرة تكريم الأولياء، حيث تشكل زيارة الضريح من أجل الشفاء جانباً هاماً وأساسياً من مناسبات الزيارة. وقد اهتمت الدراسة بتصنيف مجموعة الأولياء فى الحى وفقاً لقدراتهم العلاجية، حيث وجد

أن هناك أولياء متخصصون فى علاج أمراض محددة. علاوة على الأولياء الذين يتمتعون بقدرات مختلفة (علاجية وغير علاجية)، ومن بينها تخصص علاجى محدد أكثر شهرة من القدرات الأخرى. وذلك بالإضافة إلى الأولياء الذين يتمتعون بقدرات مختلفة ومن بينها قدرات علاجية عامة وليست متخصصة. وبناء على ذلك انقسم تناول النشاط العلاجى أو الوظائف العلاجية للظاهرة إلى التخصصات العلاجية المختلفة للأولياء، ومجموعة الأولياء ذوى القدرات العلاجية العامة واستخدام أشياء خاصة بالأولياء للعلاج. وأخيراً ممارسى الطب الشعبى وحلاقو الصحة والموجودون بالقرب من أضرحة الأولياء.

(أ) التخصصات العلاجية

١- التخصص فى علاج أمراض الأطفال: ينحصر التخصص فى علاج الأطفال فى ثلاثة أولياء، هم الشيخ على الترابى والشيخ ريحان والشيخ حسن الشعار. وتدور العديد من المعتقدات حول قدرات **الشيخ على الترابى** فى علاج الأمراض التى ينتج عنها كثرة البكاء وحالات الصراخ والتشنجات. كما قد تشمل هذه القدرات الحماية من وقوع السوء أيضاً. ولا تقتصر هذه القدرات على الولى فقط، حيث قد تمتد لتشمل خادم الضريح، الذى يعتقد أن له بعض القدرات العلاجية ومنها علاج العقم. ويعمل خادم الضريح على ترويج الحكايات حول قدرات الولى. ويعد حث الزائرين على دفع النذور وإحضار زيارة للضريح أحد المهام الرئيسية له. وتتركز شهرة **الشيخ ريحان** فى علاج أمراض الأطفال الرضع الذين يعانون من الضعف العام وكثرة البكاء والقلق. ويدور الاعتقاد بضرورة دفع زيارة إلى خادم الضريح وإحضار نذور فى حالة شفاء الطفل. أما الشيخ **حسن الشعار** فيتخصص فى علاج أمراض الكساح ولين العظام وتأخر سن السير عند الأطفال. وقد أظهرت الدراسة الميدانية اختفاء مختلف الممارسات العلاجية، نظراً لموت خادم الضريح، الأمر الذى أدى إلى موت الولى فى المعتقد الشعبى، واقتصار الزيارة على نيل بركة الولى فقط، أما **الشيخ أشرف** فإنه على الرغم من القدرات الأخرى التى يتمتع بها، فإن علاج الأطفال يعد أكثرها شهرة، وكذا حماية الطفل وأمه أثناء عملية الوضع، وعند إتمامه بسلامة تقدم للولى النذور التى قد تكون عينية أو نقدية.

٢- التخصص فى علاج العقم: ولازال هذا التخصص مستمراً فى مجتمع البحث، ويمثله سيدى عقبة الذى يشتهر بفك العقدة، والتى يقصد بها عقدة الإنجاب أو الزواج أو العقدة النفسية.

٣- التخصص فى علاج أمراض العيون: وتعد السيدة نفيسة أشهر الأولياء فى هذا المجال، ولذا يمكن إدراجها ضمن الأولياء الذين يجمعون بين عدة تخصصات. وقد كان

من المعتقد أن الاكتحال بزيت القنديل الذى كان يضاء به ضريحها يشفى العين المريضة، إلا أن قنديل الزيت قد تحول إلى أثر وحفظ بعيداً عن المسجد بعد الاستغناء عنه كوسيلة للإضاءة بعد دخول الكهرباء. كما كان لانتشار التعليم والدور الذى لعبته وسائل الإعلام دوراً فى انتشار الوعى الصحى، الأمر الذى انعكس على اندثار ممارسات علاج العيون من خلال القنديل. وهنا يتضح تأثير تغيرات النسق العام فى إحداث تغيرات فى مكونات النسق الفرعى.

٤- التخصص فى علاج الأمراض النفسية والصداع الناتج عنها: دلت الدراسة الميدانية أن هناك اثنان من الأولياء ذوى شهرة فى علاج الأمراض النفسية أولهما الإمام أحمد الرفاعى والثانى عقبة بن عامر الجهنى. **الإمام الرفاعى:** على الرغم من أنه يجمع بين بعض القدرات إلا أن شهرته تتركز فى قدرته على علاج الأمراض النفسية. وتمتد شهرته إلى مختلف شياخات قسم الخليفة، كما يزور ضريحه بعض أبناء الوجه البحرى والقبلى وبصفة خاصة أبناء الطريقة الرفاعية. **سيدى عقبة:** ويتمتع بشهرة واسعة فى علاج الأمراض النفسية وخاصة حالات الضيق النفسى. ويمثل زوار الولى كافة الأعمار والمستويات الاجتماعية، كما تتخطى شهرته الحدود الإقليمية للحى لتمتد إلى بعض أبناء القرى والمحافظات.

٥- التخصص فى القدرة على تخليص جسم الممسوس من الجان: على الرغم من أن (سى على) يجمع بين مجموعة من القدرات المختلفة، فإنه يشتهر بقدرته على التخليص من تأثير الجان. وقد أظهرت الدراسة حدوث تغير فى شهرة الولى، التى كانت فيما مضى تتعدى حدود الحى لتصل إلى مختلف محافظات وقرى الجمهورية، فأصبحت تقتصر على حدود الحى الموجود به الضريح. ويرجع ذلك إلى إغلاق الضريح لسنوات طوال مما كان له أثره فى محدودية شهرة الولى الحالية.

(ب) قدرات علاجية عامة

وتعنى عدم وجود تخصص علاجى محدد لولى معين. وقد دلت الدراسة الميدانية على وجود أولياء يتمتعون بكافة القدرات العلاجية وغير العلاجية، ومنهم السيدة سكينة وسيدى محمد سر الختم الميرغنى، وسيدى ابن عطاء الله السكندرى، وسيدى عامر بن طلخان، والشيخ محمد الأخضر. كما أظهرت الدراسة أنه على الرغم من شهرة بعض الأولياء بعلاج مرض معين، فإن الناس يسلمون لهم بمختلف القدرات العلاجية.

وقد أظهرت الدراسة الميدانية أنه على الرغم من استمرار الاعتقاد فى قدرة الأولياء على شفاء الأمراض، فإن هناك تغييراً فى مراحل العلاج المختلفة، حيث كان المريض فيما مضى لا يلجأ إلى الأطباء والمؤسسات العلاجية إلا بعد أن يصل المرض إلى حالة

سيئة أو ميئوس من شفائها. فقد كان المريض يلجأ إلى عدة طرق مختلفة للعلاج من بينها زيارة أضرحة الأولياء. وبذلك تصبح زيارة الطبيب هى المرحلة الأخيرة من العلاج، ومن هنا كان دخول أحد الأطباء إلى أحد مساكن الحى يعنى كارثة أو مصيبة ألمت بالمريض. وقد أدت التغيرات المختلفة التى شملت المجتمع المصرى مثل انتشار التعليم وزيادة الوعى الصحى إلى اتباع المرضى للوسائل الطبية فى العلاج أولاً، ثم البحث عن البدائل الأخرى ومنها الالتجاء إلى الأولياء. وعلى الرغم من ذلك فإنه فى حالة الأمراض المزمنة – والتى يتطلب علاجها مرور وقت كاف من الزمن، والتى لا يبدو تأثير العقاقير الطبية فيها إلا بعد مرور فترة زمنية – يلجأ الأفراد إلى الأولياء بعد محاولات العلاج الطبى. الأمر الذى يؤدى إلى اعتقاد الأفراد أن الشفاء قد تم ببركة الولى. كما قد يجمع الكثيرون من المرضى بين زيارة الطبيب والولى للعلاج، حيث يتخصص الأول فى علاج الأمراض الحادة، بينما يتخصص الثانى فى علاج الأمراض المزمنة من وجهة نظر المعتقدين.

(ج) استخدام أشياء خاصة بالأولياء للعلاج

يتعدى النشاط العلاجى للأولياء حد التخصص أو عدم التخصص فى الشفاء من بعض الأمراض، ليصل إلى استخدام أشياء خاصة ببعض الأولياء فى علاج بعض الأمراض، يعتقد أنها تحمل بركة الولى وتساعد فى شفاء بعض الأمراض من خلال استخدامها. فهناك **الوعاء الفخارى** داخل ضريح سيدى محمد سر الختم الميرغنى، **وزيت قنديل السيدة نفيسة**، وهناك أيضاً استعانة زوار الشيخ حسن الشعار فى الماضى بالمياه الموجودة داخل زير موجود بالضريح فى غسل أطراف الطفل المصاب بالكساح ليشفى، وكذا استخدام **الحجر الأسود اللماع** المثبت على جدار ضريح سيدى عقبة فى شفاء الصداع والضيق النفسى، واستخدام **المسبحة** المعلقة على مقام الشيخ على الترابى فى إجراء الممارسات الخاصة بالعلاج. وأيضاً حرص النساء اللائى على وشك الوضع على زيارة ضريح الشيخ للحصول على **إبريق سبوع** ذكر يعطيه لها خادم الضريح، حيث تعتقد النساء فى بركة الإبريق المستمدة من بركة الولى التى تساعد على إتمام عملية الوضع بسلام.

(د) وجود ممارسى الطب الشعبى بالقرب من أضرحة الأولياء

ولا تقتصر الأنشطة العلاجية المرتبطة بالأولياء على ما سبق، ولكن يمكن إدراج وجود فرد أو مجموعة أفراد يقدمون خدماتهم وممارساتهم العلاجية الشعبية بالقرب من أضرحة الأولياء فى أيام الزيارة وكذلك فى الموالد بصفة خاصة. ومن ذلك بعض الممارسين الشعبيين للطب، وممارسو عملية الختان والتغيير على جرح الطفل طوال أيام

المولد إلى أن يتم الشفاء. بالإضافة إلى التغيير على جروح الأهالى بصفة عامة، حيث تحتوى تلك الأكشاك على مختلف أدوات الإسعافات الأولية من قطن وشاش وعقاقير طبية.

٥- الأنشطة الاجتماعية

تتضمن الأنشطة الاجتماعية حل المشكلات الأسرية وزيارة الضريح، لشكوى الظلم والتعرف على السارق وحل بعض المشكلات العاطفية ومباركة الزواج علاوة على التعرف على دور الظاهرة فى تماسك المجتمع ودعمه.

(أ) حل المشكلات الأسرية: ويتم حل المشكلات الأسرية من خلال عدة طرق منها:

١- اللجوء إلى الضريح: أوضحت الدراسة الميدانية أن عدداً كبيراً من زوار الأضرحة يذهبون إليها، بهدف حل مشكلاتهم الأسرية فهم يحرصون على الشكوى إلى الولى. كما أنهم يتوجهون فى حالات كثيرة بالدعاء إلى الله للتدخل لفض نزاع قائم، أو لإيجاد مخرج أو حل مشكلة ما أعيت الزائر وسببت له الاضطراب والضيق.

ويعد ضريح الإمام الشافعى أشهر أضرحة الأولياء التى يقصدها الناس لحل مشكلاتهم الأسرية. وربما يرجع ذلك إلى شهرته بأنه قاضى الشريعة، ويليه السيدة نفيسة ثم الرفاعى ثم السيدة سكينة ثم الميرغنى وسيدى عقبة وسى على ثم بقية الأولياء. ومن هنا نجد ارتباطاً واضحاً بين شهرة الولى وعدد زائريه، بهدف حل المشكلات الأسرية، فكلما زادت شهرة الولى كلما زاد عدد زواره.

٢- حل المشكلات الأسرية باللجوء إلى خادم الضريح: قد يعمد الزائرون إلى خادم الضريح أو شيخه للشكوى وطلب إسداء النصح والمشورة أو الفتوى فى أمر يتعلق بالتشريعات الدينية المرتبطة بالأسرة كمشكلات حلف يمين الطلاق مثلاً. وأظهرت الدراسة ازدياد الالتجاء إلى خدام أضرحة مشاهير الأولياء، وذلك لتمتع خدام تلك الأضرحة بقدر من الثقة والعلم والتفقه الدينى، إلا أنه قد يتم الالتجاء إلى خدام الأولياء محدودى الشهرة أو المحليين وذلك تبعاً للثقة فى خادم الضريح.

٣- حل المشكلات الأسرية بإرسال الرسائل: حيث يتم إرسالها سواء عن طريق البريد أو توضع داخل مقصورة الولى. وقد تكون شكوى عادية يتم فيها كتابة اسم الشاكى والمشكو فى حقه بالإضافة إلى ملخص الشكوى، أو شكوى مستعجلة وهى التى يرفق الكاتب عند كتابتها سورة يس التى من شأنها المساعدة على سرعة البت وحل الشكوى. وبالإضافة إلى الشكاوى توجد الرسائل البريدية والتى يتم إرسالها بالبريد إلى أحد الأولياء، وغالباً ما تأتى من كافة أقاليم ومحافظات المجتمع المصرى وأيضاً من خارجه.

٤- حل المشكلات الأسرية باللجوء إلى النقيب: ويلجأ بعض زوار الأولياء فى حال إشراف إحدى الطرق الصوفية على رعاية الضريح إلى شيخ الطريقة أو أحد كبار رجالها أو نقبائها لطلب النصح والمشورة.

٥- حل المشكلات الأسرية باستخدام بعض أجزاء من الضريح: اتضح من الدراسة الميدانية استمرارية استخدام بعض أجزاء أضرحة الأولياء سواء فى إجراء ممارسات تهدف إلى حل بعض المشكلات الخاصة، أو فى الوقاية من حدوث مثل هذه المشكلات. ومن الأمثلة على هذا الاستخدام أشارت الدراسة إلى اهتمام عدد من زوار ضريح الشيخ محمد الأخضر بالحصول على قطعة من الحناء الجافة الموجودة على مقامه، واستخدامها فى حل عديد من مشكلاتهم الأسرية. وكذا استعانة بعض زوار سيدى الميرغنى ببعض الرمال التى توجد فى آنية فخارية داخل غرفة الضريح، حيث تنثر تلك الرمال فى المنزل أو يحتفظ بها وذلك للوقاية من الضيق والمشكلات المختلفة.

(ب) زيارة الضريح لشكوى الظلم الواقع على الإنسان

ومن المناسبات التى تدفع زوار الأضرحة لزيارتها إحساسهم بالحاجة إلى الشكوى وطلب رفع الظلم الذى يثقل كاهل عدد من زوار الأضرحة. لذا يلجأ بعضهم إلى الضريح للشكوى إلى الله أو الولى، بينما يعمد البعض الآخر إلى إرسال الرسائل البريدية، بالإضافة إلى إجراء بعض الممارسات الخاصة داخل الضريح وأبرزها ظاهرة كنس الضريح.

(ج) زيارة الأضرحة بهدف التعرف على السارق ومكان المسروقات

ومن المشكلات التى يلجأ فيها الناس إلى الأولياء محاولة التعرف على اللصوص، وعلى الأماكن التى توجد فيها الأشياء المسروقة، أو حتى مجرد الاستدلال على تلك الأشياء. وعادة يتم اختيار الولى – الذى يتجه إليه من سرقت منه أشياء معينة – وفقاً لقوة الاعتقاد فيه. فلا يشترط الولى القريب أو البعيد مكانياً – بل الشهير أو الأقل شهرة.

(د) الزيارة بهدف حل المشكلات العاطفية والحصول على زوج

أظهرت الدراسة الميدانية استمرار الالتجاء إلى الأولياء لحل المشكلات العاطفية. حيث تشكل المشكلات العاطفية والأمور المتعلقة بالزواج، جانباً هاماً من المشكلات الأسرية التى يلجأ فيها الناس لزيارة الأضرحة، أو إجراء ممارسات معينة من أجل التخلص منها – خاصة من جانب الإناث – حيث تحرص الفتيات اللاتى يعانين من مثل تلك المشكلات، أو أمهاتهن على زيارة الأضرحة للدعاء، وتلاوة القرآن والتوصل لحل المشكلة. كما تنذر صاحبة المشكلة عادة أحد النذور المكونة غالباً من طرحة أو تاج

العرس أو قطعة مـــن القماش الأبيض المزركش المستخدم فى صناعة فستان الزفاف، حيث تقدمها بعد تحقيق هدفها ليزين بها الضريح. وتنتشر هذه الظاهرة فى كافة أضرحة الأولياء الشهيرة.

(هـ) الزيارة بهدف مباركة الزواج أو إتمام المراسيم الخاصة به داخل أضرحة الأولياء

دلت الدراسة الميدانية على حرص بعض سكان القاهرة على إتمام المراسم الخاصة بعقد الزواج داخل مسجد أحد الأولياء، حيث تصاحب الأسرة المحتفلة العروس، والعريس، ويقومون جميعاً بزيارة الضريح والدوران حوله، ثم يتجهون إلى إحدى غرف المسجد ليقوم المأذون الشرعى بإتمام عقد القران، وبعدها ترتفع الزغاريد فى جنبات الضريح، وتبدأ أسرة العروسين فى تقديم بعض الحلوى لزوار الولى.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإنه وإن لم يتم عقد القران داخل الضريح، فإن العروسين يحرصان فى أحوال أخرى على خروج الزفة مساء بصحبة الأهل والأصدقاء لزيارة أحد أضرحة الأولياء. حيث يطوف العروسان وبعض معارفهما بالضريح مرة أو عدة مرات لمباركة الزواج.

وإذا كان لاتساع مسجد الولى وشهرته أثره فى إقامة مثل هذه الاحتفالات، فإن اختيار واحد من تلك المساجد يخضع لعدة اعتبارات منها قوة الاعتقاد فى بركات الولى، أو انتماء الأسرة المحتفلة إلى الطريقة الصوفية المشرفة على المسجد، أو سهولة الوصول إلى مكان المسجد (موقعه).

(و) دور الظاهرة فى تماسك المجتمع وتدعيمه

أوضحت الدراسة الميدانية أن للظاهرة دوراً فى المحافظة على تماسك أفراد المجتمع، وذلك على مستويات مختلفة. فعلى مستوى أهالى الحى الواحد وما يجاوره، فإن زيارة الأولياء تكون مناسبة وفرصة للالتقاء بالأهل والجيران والأصدقاء. كما أنه فى أثناء الاحتفال بالموالد والأعياد الدينية، فإن هؤلاء الأفراد يحرصون على فض أى نزاع قائم بين بعض الأهالى أو الجيران المتنازعين. فالموالد هى مناسبات للترويح والاحتفال ومشاركة أهالى الحى جميعاً الفرحة، بالإضافة إلى الوحدة والتماسك التى يشعرها كل فرد فى الحى من خلال مساهمته فى إقامة الاحتفال الجماعى بمولد الولى.

والجدير بالذكر أن وظيفة الظاهرة فى تماسك أفراد المجتمع تكون أكثر محلية فى حال الأولياء المحليين أو محدودى الشهرة. حيث يحرص بعض سكان المناطق البعيدة والمتفرقة على إحياء الموالد والمشاركة فيها، وإقامة الخدمات، واستضافة الأهل والأصدقاء والجيران والمعارف وبالتالى القيام بمحاولات فض نزاع قائم بينهم.

وبالإضافة إلى المستويين السابقين (أفراد الحى – الأنحاء المتفرقة) فإن للظاهرة أيضاً دورها فى تدعيم العلاقات بين أعضاء الطرق الصوفية، حيث تعد الموالد والأعياد الدينية مناسبات لالتقاء أعضاء الطرق الصوفية من كافة مناطق ومحافظات الجمهورية، يتنقلون من مولد إلى آخر للاحتفال، كما يحرصون على لقاء بعضهم البعض بالسلام والتقبيل، وتلقى النفحات والاتفاق على الالتقاء فى الموالد المقبلة والإقامة التامة طوال أيام المولد. ولاشك أن لذلك أثره فى دعم علاقات أعضاء كل طريقة صوفية، بل وفى دعم العلاقات بين أعضاء الطرق الصوفية المختلفة وبعضهم البعض.

٦- النشاط السياسى

قدمت الدراسة وصفاً تفسيرياً محللاً للأوضاع والأنشطة السياسية فى علاقتها بالظاهرة بوجه عام، وذلك من خلال دراسة زيارة كبار الشخصيات لأضرحة الأولياء، وعلاقة مشايخ الطرق الصوفية ببعض المراكز السياسية، وسبل الدعاية للطرق الصوفية وأثرها السياسى وعلاقة الأنشطة الحزبية والسياسية بالظاهرة.

(أ) زيارة كبار الشخصيات لأضرحة الأولياء

دلت الدراسة الميدانية على استمرار حرص عدد من ذوى المكانة فى المجتمع على زيارة أضرحة الأولياء أثناء الاحتفال بالأعياد الدينية والموالد. وتتنوع أهداف تلك الزيارات بين الدعاية الانتخابية، وكسب ود أعضاء الطرق الصوفية، وكسب ود الناس أيضاً، وذلك بتوزيع النفحات والهدايا عليهم أثناء الاحتفال.

والجدير بالذكر أن زيارة كبار الشخصيات السياسية والدينية تكاد تكون مقصورة على احتفالات وموالد مشاهير الأولياء، نظراً لشدة الازدحام فيها. كما أنها تضم قطاعات مختلفة من البناء الاجتماعى للمجتمع المصرى بشكل عام، فهى ليست مقصورة على حدود الحى، وإنما تجمع بين أبناء قرى وأقاليم شتى المحافظات، من الأهالى ومن أعضاء الطرق الصوفية على السواء.

(ب) علاقة مشايخ الطرق الصوفية بالمراكز السياسية

أوضحت الدراسة استمرار وجود علاقات بين الطرق الصوفية ومشايخها وبين كبار الشخصيات ذوى المراكز السياسية. ولعل تلك العلاقة تزداد قوة وتأثيراً ووضوحاً فى حال الطرق الصوفية الأكثر شهرة.

هذا وإن كانت تلك العلاقات تحيطها بعض السرية، إلا أنها تتضح فى بعض الممارسات التى تجرى بالقرب من أضرحة الأولياء. وبصفة عامة يمكن القول بأنها علاقة تأثير وتأثر، حيث تفيد المراكز السياسية من كثرة أعضاء تلك الطرق فى تكوين

شعبية لها، بينما يستطيع مشايخ تلك الطرق الحصول على مناصب أعلى لأعضاء الطريقة.

(ج) سبل الدعاية للطرق الصوفية وأثرها السياسى

تحرص الطرق الصوفية وخاصة أثناء الاحتفال بموالد الأولياء على عمل الدعاية اللازمة للفت نظر رواد المولد، ومحبى الأولياء إليهم، وبالتالى كسب أعضاء جدد للطريقة. وفى نفس الوقت تعمل تلك الطرق على الدعاية لكسب ثقة ورضا رجال السياسة وأصحاب المناصب الكبرى، وذلك باتباع عدة وسائل مختلفة تتباين بين إقامة الشعائر الخاصة بكل طريقة من مواكب وحضرات وحلقات ذكر، وذلك أثناء الاحتفال بالأعياد الدينية والموالد، وبين حرص كل طريقة فى مختلف الموالد على تعليق اللافتات الدالة على اسم الطريقة ومراكزها المختلفة، واستخدام المكبرات الصوتية للإنشاد والمدح، وذكر مميزات الطريقة وفضائل شيخها ومدح بعض الشخصيات السياسية وتأكيد سلامة الأوضاع. بالإضافة إلى إقامة الخدمات التى تقدم الولائم ومختلف أنواع المشروبات لأحباب الطريقة وزوار الموالد من المعارف والأصدقاء. وبالإضافة إلى ما سبق فإن كافة الطرق تحرص على زينة مكان إقامتها بالأضواء والأعلام الملونة وبصورة شيخ الطريقة (إن وجدت).

(د) الأنشطة الحزبية والسياسية وعلاقتها بالظاهرة

أوضحت الدراسة وجود بعض الصلات بين بعض الأنشطة السياسية والحزبية وبين ظاهرة تكريم الأولياء فى الحى بصفة خاصة وفى مصر بصفة عامة. ويمكن إجمال تلك الأنشطة فى:

- أنشطة دعائية حكومية مباشرة: وأهمها الاهتمام بتعليق صور رئيس الدولة وتأكيد سياسة الدولة والدعاية لها.
- حرص بعض الشخصيات السياسية على إعادة افتتاح الأضرحة المهجورة وما يترتب على ذلك من آثار سياسية.
- حرص بعض أجهزة الدولة على الاحتفال بالأولياء.

٧- الأنشطة المنحرفة والمحظورة

وأخيراً تقدم الدراسة أنشطة ذات أداء وظيفى معوق وتنتمى إلى مجال الوظائف الكامنة وهى من الأنشطة المحظورة، ومنها السرقة، والنشل، والتسول، والقمار بأشكاله المختلفة، وبيع وتدخين المخدرات، والانحرافات الجنسية، وأعمال الدراويش الغريبة.

(أ) السرقة والنشل والتسول

دلت الدراسة على استمرارية انتشار حوادث السرقة والنشل حول الأضرحة وخاصة أثناء الاحتفال بالموالد، حيث ينتهز بعض **اللصوص والنشالين** الفرصة لمزاولة أنشطتهم. فهم يقومون بنشل وسرقة رواد المولد المحتفلين، وخاصة هؤلاء الذين يغلبهم النعاس من كثرة الإرهاق الذى ينتج عن المشاركة فى كافة مظاهر الاحتفال المختلفة لعدة ليال متتالية. الأمر الذى يتيح لهؤلاء المحترفين الفرصة لمزاولة نشاطاتهم. والجدير بالذكر أن حوادث السرقة والنشل تكون أكثر انتشاراً فى موالد مشاهير الأولياء لازدياد الازدحام بها.

أما **التسول** فيعد من أكثر الأنشطة الممنوعة انتشاراً حول أضرحة الأولياء، وذلك فى أيام الزيارة العادية، بينما يتضاعف عدد المتسولين أثناء الاحتفال بالموالد. حيث تشاهد أعداداً كبيرة من الأطفال والنساء والرجال يمدون أيديهم طلباً للمساعدة. وقد يكون هؤلاء من محترفى التسول أو قد لا يكونون حتى من الفقراء، ولكنهم يقنعون من يطلبون منه المساعدة أن طلبهم بغرض الحصول على بركة الولى.

أما من حيث الأبعاد الاجتماعية لهؤلاء النشالين والمتسولين، فهم يتفاوتون من حيث الأعمار بين سن الطفولة والكهولة. ومن حيث الجنس، يجمعون بين الجنسين. أما من حيث المناطق التى يفدون منها، فبعضهم من أهالى الحى وبعضهم الآخر من الأحياء المجاورة، أو من سكان مختلف أنحاء القاهرة، وبعض المحافظات القريبة الذين يحرصون على الوجود بالقرب من الأضرحة لمزاولة نشاطاتهم فى أيام الزيارة، وبصورة أكثر كثافة أثناء الاحتفال بالموالد.

(ب) لعبة القمار

يتضح من الدراسة الميدانية استمرار وجود ألعاب القمار فى موالد المشاهير، التى تضم أعداداً كبيرة من القرويين من مختلف القرى والمحافظات، الذين يستغل القائمون على تلك الألعاب سذاجتهم – أحياناً – لسلبهم جزءاً من أموالهم بإقناعهم عقب كل دور خاسر بضرورة الفوز القريب.

(ج) بيع وتدخين المخدرات

يعد تدخين المخدرات إحدى الممارسات المنتشرة فى موالد مشاهير الأولياء، حيث تستضيف الطرق الصوفية ضيوفها، كما يستضيف مقيموا الخدمات أقرباءهم وأصدقاءهم للسهر والتدخين وإقامة "الغرز" الخاصة بذلك، وأيضاً فى موالد الأولياء الأقل شهرة. ويقبل على تدخين المخدرات فى الموالد مستويات اجتماعية مختلفة من الرواد، كما تقبل

عليه بعض النساء أحياناً.

(د) الانحرافات الجنسية

أظهرت الدراسة استمراراً لانتشار العديد من مظاهر السلوك الجنسى المنحرف فى الموالد، حيث كان يوجد فيما مضى فى كل مولد تقريباً، ركن أساسى للبغايا. ومع إلغائه رسمياً اختفت تلك الظاهرة العلنية، وإن دلت الدراسة على وجود عديد من الانحرافات الجنسية غير العلنية بالقرب أو داخل أضرحة بعض الأولياء. وتتناول الدراسة بعض مظاهر الانحرافات من جانبين: الأول من حيث الانحرافات التى تتم فى أيام الزيارة اليومية أو الأسبوعية، وفيها يحرص بعض الشباب على اصطحاب الفتيات للجلوس معهن داخل أضرحة الأولياء، بعيداً عن أعين الأهل والأقارب وتساعد ظلمة أجزاء الأضرحة على اختفاء هؤلاء الشباب بعيداً عن أعين الرقباء. والثانى تلك الانحرافات التى تتم بصورة أكثر وضوحاً فى أثناء الاحتفال بالموالد، حيث يبيت رواد المولد من رجال ونساء طوال أيامه فى أماكن مغلقة كضريح الولى المحتفل به أو فى بعض المساجد المحيطة به أو فى السرادقات والخيام المقامة خصيصاً للمبيت، والتى تفتقر فى أحوال كثيرة إلى الإضاءة. أو ينقطع عنها التيار الكهربائى فى الليل. لذلك تحدث عديد من الانحرافات الجنسية فى الخفاء. ومن الجدير بالإشارة أن بعض الطرق الصوفية تبيح من خلال العهد المبرم بين أعضائها العديد من تلك الأنشطة.

(هـ) أعمال الدراويش

يؤدى الدراويش بعض الأعمال البهلوانية والتى يصعب إدراجها ضمن الأنشطة المنحرفة، وإنما هى أعمال أقرب إلى التسول لأنها فى أحوال كثيرة تكون مصدراً للرزق. والجدير بالذكر أن كثيراً من هذه الأعمال الغريبة قد اختفى كلية بينما مازالت آثار بعضها الآخر باقية، لم يتغير كثيراً البعض منها. ومن الأنشطة التى اختفت، تلك التى تتعلق بغرز المسامير الحديدية فى الأعين والأجساد ووضع أحجار ثقيلة على الصدر وأكل الثعابين. أما الأنشطة التى لازمها الاستمرار فهى قيام بعض الدراويش بأداء بعض الأفعال والممارسات التى تشير إلى أصابتهم بنوع من البله أو الجنون، والتى يعتقد أنه كلما زادت حدتها كان ذلك دليلاً على ولاية ممارسيها. ومن ثم يعمد الناس إلى إعطائهم نفحة أو صدقة، وبذا تعد هذه الأعمال مصدراً للرزق، وكان ذلك سبباً فى أن تدرجها الدراسة ضمن الأنشطة المنحرفة لأنها تدخل بذلك تحت باب التسول.

رابعاً: مناقشة وخاتمة

إذا كانت الفصول الميدانية للبحث قد قدمت محاولات للإجابة على تساؤلات

وفروض البحث، فإنه يمكن إيجاز تلك الإجابات فيما يلى:

- حول علاقات الشكل والمضمون والوظيفة، فقد تبين من خلال بعض الأنشطة الخاصة بالظاهرة، إن اختفاء المفهومات الثلاثة يعنى اختفاء النشاط نفسه، فقد **اختفى** النشاط الخاص بالوشم – فى مجتمع البحث – واختفت باختفائه المفهومات الثلاثة. وفى مقابل ذلك احتفظت بعض الأنشطة ببقاء المحاور الثلاثة دون تغير مثل لعبة النيشان. واحتفظت بعض الأنشطة بشكلها، ووظيفتها، بينما اختلف المضمون فقد اختلفت مضامين النذور كماً وكيفاً حيث اختفى نذر العملات الذهبية ووقف الأراضى، بينما بقى الشكل، والوظيفة. كما أن بعض الأنشطة قد **تغير فيها الشكل**، بينما استمر المضمون والوظيفة باقيان، فقد تم استبدال المقرئ، والمنشد، والمغنى الدينى – فى حالات كثيرة – بأجهزة التسجيل الصوتى. وأخيراً فقد احتفظت بعض الأنشطة **بشكلها**، مع تغير المضمون والوظيفة، فمحاكاة بعض الشبان لدراويش المولوية أثناء مرور مواكب الأولياء تعكس استمراراً فى الشكل، بينما اختلف المضمون والوظيفة حيث كانت استعراضاتهم تتم فى الماضى كجزء من طقوس الذكر الخاص بتلك الطائفة من الدراويش، وأصبحت تؤدى الآن كنوع من الترفيه أو التسليه.

- أكدت الدراسة أنه نظراً لكون حى الخليفة هو جزء من نسق أعم هو مدينة القاهرة، التى هى بدورها جزء من نسق أكثر شمولاً هو المجتمع المصرى، فإن زوار الأضرحة بالحى ينتمون إلى مختلف فئات، وقطاعات، وأجزاء المجتمع المصرى، كما أن هناك تناسباً طردياً بين اتساع النطاق الجغرافى لزوار الأضرحة وبين شهرة الولى. ومن هنا، فإن الإسهام الوظيفى يختلف بين أضرحة الأولياء الشهيرة، ومحدودة الشهرة. ففى حالة الأضرحة الشهيرة يضم جمهور زوار الأضرحة أهالى الحى، والأحياء المجاورة، ومدينة القاهرة، ومدن وقرى مختلف محافظات المجتمع المصرى، وبعض أبناء الدول العربية. بينما يقتصر الإسهام الوظيفى للأضرحة محدودة الشهرة على أبناء الحى غالباً.

- وحول الظاهرة كنسق فرعى من نسق عام – النسق الثقافى – الذى هو أيضاً أحد أنساق المجتمع بشكل عام، فإن هناك العديد من الممارسات والطقوس المختلفة التى تشكل فى تساندها وتوازنها وقدرتها على الاستمرار الظاهرة موضوع البحث. وقد عالجت تلك القضية على مستويين:

١- علاقة الأنشطة الكلية المتصلة بالظاهرة، بمعنى علاقة التفاعل والتساند الموجودة بين كافة الأنشطة الدينية، والاقتصادية، والترويحية.. إلخ. حيث دلت الدراسة على وجود علاقة ما قد تزيد أو تقل بينها. فهناك – على سبيل المثال – علاقة بين النشاط الدينى، والسياسى فالخطبة كنشاط دينى تتضمن موضوعات سياسية، وتتأثر بالواقع

السياسى للمجتمع، كما ترتبط الأنشطة الاقتصادية بالعديد من الأنشطة الأخرى، فالأنشطة الخاصة بألعاب الأطفال تتداخل بشكل واضح مع النشاط الترويحى. ويرتبط النشاط الأخير بالنشاط العلاجى، فذهاب النساء لأضرحة الأولياء لعلاج أطفالهن يحمل ضمنياً هدف الترويح.

٢- علاقة الأنشطة الفرعية الداخلة فى تكوين كل نشاط بغيرها من الأنشطة المشتركة معها فى نفس النشاط، فالذكر كنشاط دينى يرتبط بكافة الأنشطة الدينية الأخرى كالحضرات، والأدعية، وتلاوة القرآن، والإنشاد.

- إذا سلمنا بالإسهام الوظيفى لأنشطة الظاهرة، على مستويات مختلفة، فإن نوعية الإسهام تختلف بين الظاهر والكامن. وعلى سبيل المثال تعد غالبية الأنشطة الدينية، والاقتصادية ذات إسهام وظيفى ظاهر. بينما تضم الأنشطة الترويحية بعض مجالات الإسهام الوظيفى الظاهر – الألعاب المختلفة كمثال – وبعض مجالات الإسهام الوظيفى الكامن، فمبيت النساء حول أضرحة الأولياء تبركاً، أو تلبية لدعوة الولى يحتوى وظيفة دينية ظاهرة، وترويحية كامنة.

- أثبت البحث صحة الفرض الخاص بتأثير التغيرات التى تطرأ على النسق العام على مكونات النسق الفرعى. فقد كان لارتفاع نسبة المتعلمين – كمثال – وزيادة الوعى الصحى أثرهما على توجه المرضى لمؤسسات الطب الرسمى كمستوى أول للعلاج، ثم لأضرحة الأولياء كمستوى ثان فى حال الأمراض المزمنة أو المستعصية. كما كان لسياسة الانفتاح الاقتصادى تأثيرها على تغير نوعيات النذور، ونوعيات السلع حول أضرحة الأولياء.

كما اتضح أن عوامل التغير يمكن أن تنبع من داخل النسق الفرعى. فتهدم بعض أجزاء الضريح، أو وفاة خادم الضريح يمكن أن يؤدى إلى تغير بعض الممارسات والطقوس.

هذا، كما يطرح النسق بعض البدائل الوظيفية كميكانيزمات للتوازن والاستمرار. فمع اختفاء اكتحال مرضى العيون بزيت قنديل السيدة نفيسة – نتيجة للوعى الصحى – بدأت وظيفة اجتماعية جديدة تطرح نفسها كبديل، وتنعكس فى شهرة الضريح بتلبية رغبات طالبى الزواج، وإقامة عقود القران واحتفالات الزواج بين جنباته.

ومن هنا، فإن **التغير** سواء من داخل أو خارج النسق الفرعى، إلى جانب **البدائل الوظيفية** هى ميكانيزمات يطرحها النسق الفرعى للمحافظة على توازنه واستقراره

النسبى واستمراره.

الفصل الثالث عشر
سبك المعادن
دراسة فى الثقافة المادية(*)

مقدمة

نبتت فكرة البحث بعد قراءة لكتاب قدمه موريس بلوش عن التحليل الماركسى للأنثروبولوجيا الاجتماعية[1]. والكتاب هو مجموعة دراسات ـ عددها سبعة ـ قدمت فى مؤتمر جمعية الأنثروبولوجيين الاجتماعيين بعنوان "اتجاهات حديثة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية" عقد فى كلية سان جونز بجامعة أكسفورد من ١١-١٤ يوليو سنة ١٩٧٣. وقد قدمت كل دراسة تحليلاً ماركسياً لأحد الأبحاث الأنثروبولوجية، وكان من بينها دراسة قدمها جويل كان Joel Kahn بعنوان "القياس الاقتصادى ودورة إنتاج السلع الصغيرة فى غرب سومطرة"، استخدم فيه قضايا أنماط الإنتاج، وقوى وعلاقات الإنتاج فى تحليل إنتاج السلع المعدنية بواسطة الوحدات الصغيرة للحدادين فى المنطقة. وقد دفعه للاهتمام بهؤلاء الحدادين أن نموذج إنتاجهم هو جزء هام فى العلاقة المتناقضة بين التنظيم الرأسمالى وما قبل الرأسمالى. وهذا التناقض يعد جوهرياً فى فهم المزيد عن العالم الثالث اليوم. وبذلك قدمت تلك الدراسة إسهاماً جمع بين الحقائق التاريخية، والتحليل المادى، وما يتضمنه هذا التحليل من تفسير لقضية الاستغلال.

وانطلاقاً من فكرة البحث ـ السابقة ـ حاولت هذه الدراسة التعرف على إحدى الحرف التقليدية. وقد تم اختيار سبك المعادن نظراً لانتشارها فى مجتمع البحث، وتمتعها بسمات التقليدية، حيث أثبتت المؤلفات التاريخية عراقتها، بل إن نشأتها الأولى كانت فى مجتمعنا المصرى.

لذا، تهدف الدراسة إلى وصف، وتسجيل بعض البيانات عن تلك الحرفة باعتبارها جزء من الثقافة المادية لمجتمعنا، وتحليل تلك البيانات من خلال بعض قضايا النظرية الماركسية ـ أنماط، وقوى، وعلاقات الإنتاج ـ، وكذلك التعرف على بعض ملامح التغير فى أدوات الإنتاج، وبعض السلوكيات والعلاقات المرتبطة بالحرفة.

من هنا، فإن للبحث أهمية قومية، وعلمية. وتتلخص الأولى فى أن تلك الصناعات التقليدية الصغيرة ـ فى عدد العمال ورأس المال، وانخفاض المستوى التكنولوجى ـ هى جزء هام فى منظومة الصناعة، وتحتل موقعاً حيوياً على الخريطة الصناعية للمجتمع. فهى هامة ومغذية لسلسلة الصناعات المتوسطة والكبيرة.

(*) تقرير بحث ميدانى كتبته الدكتورة سعاد عثمان.

وتتلخص الأهمية العلمية فى دراسة وتسجيل إحدى الظواهر التى تنتمى إلى مجال الثقافة المادية، كما أنها محاولة لاستخدام بعض قضايا الماركسية – كنظرية لها وزنها على مستوى التحليل الماكروسوسيولوجى – فى تحليل موضوعات على مستوى ميكروسوسيولوجى. وهو اتجاه دفع كتاباً أمثال بيير فيليب Pierre Philippe وباليبار E. Balibar وغيرهم لإعادة الاهتمام بتناول الدراسات الأنثروبولوجية التقليدية من وجهة نظر أو رؤية ماركسية.

وتنقسم الدراسة التى بين أيدينا إلى ستة أجزاء أتناول فى أولها مبررات اختيار مجتمع البحث، وحرفة سبك المعادن، وفى الثانى لمحة تاريخية عن الصناعات الصغيرة فى المجتمع المصرى، وتهتم الأجزاء من الثالث إلى الخامس بموضوعات أنماط، وقوى وعلاقات الإنتاج، بينما يدور الجزء السادس والأخير حول إمكانيات التطور.

أولاً: مبررات اختيار مجتمع البحث وصناعة سبك المعادن

تم اختيار حى الخليفة ليكون مجتمعاً للبحث نظراً لشهرته كحى حرفى – من جانب –، ونظراً لخبرة الباحثة به – من جانب آخر – فقد كان مجال البحث لرسالتى الماجستير والدكتوراه، كما تم فيه تطبيق دليل العمل الميدانى لبحث المرأة فى الريف والحضر – وكلها أبحاث تمت بإشراف من الأستاذة الدكتورة علياء شكرى.

ومن هنا، قامت الباحثة بزيارات ميدانية للحى، ولقسم الشرطة فيه للتعرف على تلك الحرف. وتبين من خلال الملاحظة، وأحاديث الإخباريين، وبيانات المجتمع المحلى فى بحثى الماجستير والدكتوراه أن الحى يضم عدداً كبيراً من ورش تقطيع الرخام، وسبك المعادن، والنجارة، وتصنيع البلاط، وسمكرة السيارات، والحدادة وغيرها. وقد وقع الاختيار فى البداية على ورش تقطيع الرخام باعتبارها أكثر الورش انتشاراً وارتباطاً ببيئة الحى. وبعد زيارات لبعض تلك الورش تبين أن العمل فيه يتلخص فى شراء الرخام من شاسيهات المنطقة الصناعية بالبساتين، وتقطيعه بواسطة ماكينات كهربائية، كما تقوم تلك الورش بجلى الرخام وتلميعه بواسطة الآلات أيضاً. وهكذا يعتمد العمل فى تلك الورش على القوى الكهربائية، ولا يعتمد على أى عمل يدوى تقليدى، فيما عدا بعض عمليات تجميع الرخام الملون فى أشكال هندسية لعمل ديكورات لمداخل العمارات، أو المساجد... إلخ. لذا، تم استبعاد تلك الورش من الاختيار.

وقامت الباحثة بمحاولات أخرى للتعرف على ورش الحدادة باعتبارها من أكثر الورش تقليدية بالحى، وهى إما ورش حديد – كريتال – أو ورش حدادة بلدية. وفى الأولى يقوم صاحب الورشة بشراء الحديد الخام وفقاً لشكل المنتج المطلوب – وفقاً للتخانة – ويتلخص العمل فى تشكيله فى صورة أبواب أو نوافذ...إلخ وفقاً للمقاييس والأشكال المطلوبة، ثم لحام الشكل، وتركيبه. أما الحداد – البلدى – فهو يقوم بشراء

الحديد الخام على شكل شرائط يقوم بتسخينها على أفران يتم إشعالها بفحم الكوك، ويستعان فى عملية الإشعال بمضخة هواء، حتى يتحول الحديد إلى اللون الأحمر، ويقوم العامل بطرقه وتشكيله، وصنع بعض الأدوات البسيطة التى يستخدمها أبناء الحى من الحرفيين – مثل الأجنة، ومسامير الحفر... وغيرها. وقد كان عدد ورش الحدادة بالحى خمسة فقط، بعضها لا يعمل طول أوقات العمل، وبالتالى تم استبعادها أيضاً من الاختيار نظراً لقلة عددها، وضآلة العمل فيها.

أما ورش سبك المعادن فقد تم التعرف عليها، وعلى أعدادها من خلال الزيارات الميدانية، ومسح شياخات الحى، والاستعانة بالإخباريين من أصحاب المسابك أو العاملين فيها. وقد بلغ عددها ثلاثة وثلاثون ورشة تقريباً، تم نقل عشرون منها من جنبات الحى إلى تجمع بالقرب من جبل المقطم، أما العدد الباقى فمازال موزعاً بين حارات الحى وشوارعه. ويختلف إنتاج تلك المسابك وفقا للمادة الخام المستخدمة فبعض المسابك مخصصة لصهر النحاس وتشكيله- وعددها خمسة وعشرون مسبكاً – وأخرى للألومنيوم – عددها سبع مسابك، وواحدة فقط لسبك الزهر.

وهكذا، تم اختيار ورش سبك المعادن لتكون مجالاً للدراسة وذلك نظراً لانتشارها بين جنبات الحى من جانب، وتمتعها بسمات التقليدية كنمط يميز طريقة الإنتاج من جانب آخر. فمازال المشتغلون بتلك الحرفة يؤدون كافة مراحل العمل يدوياً، ومازال استخدام التكنولوجيا ضئيلاً للغاية، إلى جانب أنها إحدى الحرف العريقة فى مجتمعنا المصرى "ففى العالم القديم نجد المصريين خلال العصر الحجرى الحديث يطرقون المعدات التى تصنع من النحاس والذهب.. إن صناعة المعادن الحقيقية لم تبدأ إلا باستكشاف عملية الصهر...، ومن الواضح أن هذا الأسلوب قد استخدم فى مجال النحاس لأول مرة فى شبه جزيرة سيناء، أو فى جبال آسيا حوالى سنة ٤٠٠٠ ق.م.. وقد ظهر الكشف الأهم وهو خلط النحاس بنسبة ١٠% قصدير لإنتاج البرونز. وفى مصر كان مستخدماً حوالى سنة ٣١٠٠ ق.م"[٢].

ثانياً: لمحة تاريخية عن الصناعات الصغيرة فى المجتمع المصرى

تعرضت الصناعات الصغيرة فى مصر لذبذبات عديدة، وتأثرت بمختلف الأحوال السياسية والاقتصادية لمجتمعنا على مر تاريخه الطويل. فهى أحياناً تزدهر، وأحياناً أخرى تنهار، وتستمر بين الحالتين متأثرة بالظروف المحلية والعالمية. وسوف أعرض فى الفقرات التالية بعض الأمثلة لتلك الذبذبات فى ضوء الظروف العامة للمجتمع. فقد كان لانهيار الصناعة فى نهايات النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى جانب فتح المجال للسلع الأجنبية التى نافست الصناعات المحلية حتى كادت تقضى عليها، كان لذلك أثره فى تحول الصناعات الكبيرة إلى صناعات صغيرة. كما أنه فى أيام الاحتلال

البريطانى لمصر ١٨٨٢-١٩١٤ كان الاهتمام كله منصباً على الزراعة فحسب حيث شاعت الآراء بأن الصناعة لا يمكن أن تنجح فى مصر لعدم توافر مقوماتها – الفحم، والآلات، والفنيون، ورؤوس الأموال – وأصبحت مصر سوقاً للصناعات الإنجليزية، وحقلاً لزراعة القطن. وهكذا، تضاءلت الصناعة حتى كان عدد الصناع فى بدايات القرن العشرين ٣,٤% من جملة السكان فى إحصاء سنة ١٩٠٧، انقسموا بين طائفتين إحداهما تحترف الصناعات الصغيرة، والأخرى تشتغل بالصناعات الكبيرة. وفى عصر الخديوى عباس بدأت الصناعات الصغيرة فى الانتشار فى أحياء متفرقة من المجتمع المصرى، إلا أنها بسبب نقص التمويل، والتشجيع من خلال فرض الرسوم الجمركية لحمايتها، وأيضاً بسبب حاجتها لدراسة فنية عملية، وتوجيه وترشيد حكومى، هبطت تلك الصناعة فى هذا العهد نفسه، واستمر ركودها فى عصرى سعيد – حيث كان الاهتمام منصباً على مجال الزراعة – والخديوى إسماعيل(٣).

وبعد قطع طرق المواصلات بين الدول عقب اندلاع الحرب العالمية الأولى ازدهرت الصناعة لسد حاجة الشعب والجيش من الغذاء والكساء والذخيرة وصيانة الأسلحة والصناعات المعدنية المختلفة(٤). إلا أن المنافسة الأجنبية عادت بعد انتهاء الحرب، وأدت هى والحرية الاقتصادية إلى انهيار الصناعات الشعبية مرة أخرى(٥).

وكان الاهتمام بتلك الصناعات قد برز مع ثورة ١٩١٩ فى ظل مجهودات بنك مصر فى إحياء الصناعة، ووصل عدد العمال فى إحصاء سنة ١٩٢٧ عشرة آلاف عامل بين حدادين، وبرادين، وسباكين، وخراطى معادن... وقامت الصناعات المعدنية على أربع قواعد أساسية هى:

١- السعى لتوفير المعادن فى أحسن حال وبأرخص الأثمان.

٢- تشجيع المصانع وتوزيعها فى البلاد بحسب حاجتها، بحيث يتكون من مجموعها وحدة عامة منسجمة.

٣- السعى لقطع مرحلة جديدة فى الصناعات المعدنية الحاضرة بزيادة إتقانها للأعمال التصليحية وتوسيع نطاق أعمالها الإنشائية.

٤- السعى تدريجياً لتحويل بعض الصناعات المعدنية الصغيرة إلى صناعات معدنية كبيرة(٦).

ونشطت الصناعات نشاطاً ملحوظاً، واتسعت دائرتها فى ظل الحرب العالمية الثانية ١٩٣٩-١٩٤٥، إلا أن المنافسة الأجنبية عادت إلى الظهور عقب ذلك فلم تصمد الصناعات الصغيرة فتقلصت واندثر بعضها(٧).

وهكذا يمكن القول أن البناء الصناعى قبل ثورة يوليو كان يعتمد على وحدات

إنتاجية صغيرة، لا تعتمد على الآلات والقوى المحركة فى إدارتها، وإنما على وسائل بدائية لم تقم على أسس فنية سليمة[٨].

ورغم ما تعرضت له الصناعة الصغيرة فى مصر من موجات تأرجح بين الهبوط والازدهار، إلا أن وحدات الإنتاج لم تختلف كثيراً، وظلت تحتفظ بالكثير من السمات والملامح. فقد كانت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر – الاحتلال البريطانى – تمارس فى "حوانيت ضيقة، ويشتغل فيها عدد يسير من العمال لحسابهم بمعونة بعض الصبيان"[٩]. وكان أول ما يسترعى نظر الباحث فى حال الصناعات الصغيرة آنذاك رداءة الأماكن القائمة فيها.. فإن كان الصانع من أهل المدن رأيته يمارس مهنته غالباً فى ورشة منزوية فى بعض الأحياء القذرة من المدينة. فضلاً عن أن هؤلاء الصناع لا يهتمون بالنظام أو بحسن الهيئة والشروط الصحية، وإنما همهم الوحيد الذى يتلاشى بجانبه كل هم سواه تدبير مكان رخيص الأجرة، واتباعهم الأساليب القديمة فى الصناعة، فهم لا يقبلون تغييراً أو تجديداً، بل إنهم يستنكفون من استعمال الآلات الحديثة، ولو كان فى ذلك زيادة لراحتهم أو اتقاناً لعملهم[١٠].

والجدير بالذكر، أننا مازلنا نجد تلك السمات باقية منذ أكثر من قرن من الزمان، وحتى يومنا هذا، وهو ما سوف يتضح من خلال تلك الدراسة.

وهكذا، تعد حرفة سبك المعادن من أكثر الحرف التقليدية عراقة فى مجتمعنا المصرى، ويتم من خلالها إنتاج الكثير من السلع التى تسد احتياجات السوق المحلية، كما تغطى بعض احتياجات بعض المحافظات وبعض الدول العربية – والأجنبية نادراً.. وقد عبر أحد أصحاب المسابك عن أهميتها بقوله "أنها أصل الصناعة فى مصر".

ثالثاً: أنماط الإنتاج

على الرغم من أن طريقة التصنيع فى تلك الحرفة واحدة – الطريقة التقليدية – إلا أن أنماط تلك السلع تختلف وتتباين، ويمكن تصنيفها وفقاً للمعدن المستخدم، كما أن بعض السلع يتم تصنيعها كاملة فى تلك المسابك، بينما هناك سلع أخرى يتم تصنيع أجزاء منها فقط – حيث تقوم ورش أخرى بعملية التجميع. وأخيراً يمكن تصنيف تلك السلع وفقاً لجودة المنتج.

وتنتج ورش سبك النحاس بعض السلع التامة الصنع مثل الإطارات النحاسية المزركشة (البراويز) الخاصة باللوحات والمرايا مختلفة الأشكال والأحجام. وبعض المشغولات التى تستخدم لتزيين قطع الموبيليا، وأيضاً النجف، والتحف، والتماثيل الفرعونية – مثل رأس نفرتيتى، وتوت عنخ آمون، وبعض التحف التقليدية – كالشمعدان، وبعض النماذج المصغرة لأدوات تقليدية – تستخدم للزينة – مثل قدر تدميس الفول،

ومواقد الكيروسين، وأطقم تقديم القهوة العربية وغيرها. كما تنتج تلك الورش بعض أجزاء من سلع وأدوات ضرورية مثل أجزاء من مواقد الكيروسين، والمفصلات، والمفاتيح، والكوالين، والمزاليج (الترابيس)، وقطع غيار صنابير المياه، وبعض أجزاء من موتورات السيارات، والآلات التى يصعب استيرادها من الخارج.

أما ورش سبك الألومنيوم، فتختلف أيضاً أنماط الإنتاج فيها بين السلع التامة الصنع مثل بعض الديكورات – بمحل الكراسى والترابيزات، والصلبان التى تثبت فوق صناديق الموتى الخاصة بالمسيحيين – كما أن أحد تلك المسابك مخصص لصناعة الغرايات[١١]، وهو المسبك الوحيد المخصص لذلك على مستوى مدينة القاهرة. كما تنتج مسابك الألومنيوم أجزاء من سلع وأدوات أخرى مثل أجزاء من شماسى البحر، ومن : النجف، وبعض أجزاء من الأسلحة والذخائر.

أما مسابك الزهر فهى مخصصة لإنتاج سلع تامة الصنع مثل مواسير المياه، وأخرى هى أجزاء هامة وضرورية من أدوات الصرف الصحى.

وفيما يتعلق بمسابك النحاس والألومنيوم فهى تختلف فيما بينها فى مستوى جودة الإنتاج، حيث يرجع ذلك إلى عدة عوامل فى مقدمتها خبرة القائمين عليها، وحجم العمل، وحجم السوق، ومستوى التعاقدات – فالمسابك التى يرتبط أصحابها بعقود تصدير للخارج تتمتع منتجاتها بدرجة عالية من الجودة.

والجدير بالذكر أن بعض السلع التى تنتجها المسابك تغطى احتياجات الطبقة الدنيا فى مجتمعنا المصرى، فمن خلالها يتم إنتاج مواقد الكيروسين على سبيل المثال، وإنتاجها يغطى احتياجات الأحياء الشعبية بمدينة القاهرة، كما يغطى احتياجات سكان قرى ومدن المحافظات المصرية. تجدر الإشارة إلى أن مواقد الكيروسين مازالت تستخدم بكثرة فى تلك الأحياء، ولم يؤد إدخال أشكال حديثة وأكثر أماناً وسهولة، لم يؤد ذلك إلى هجر ذلك الشكل التقليدى من المواقد. فهو أساسى فى طهى الطعام، وتسخين المياه، حتى أن أحد العاملين فى مسبك ينتج تلك المواقد كان يتساءل متعجباً هل من المعقول أن يخلو بيت من وجوده؟ كما تنتج تلك المسابك بعض الأوانى – المصنوعة من الألومنيوم – التى تغطى أيضاً احتياجات تلك الطبقة. فهى بمقارنتها بالأوانى المنتجة بواسطة المصانع الحديثة تعد أقل جودة، وأقل اتقاناً فى الصناعة، كما أنها أقل من الناحية الجمالية، وأخيراً فهى أقل سعراً.

هذا، كما تغطى تلك المسابك احتياجات الطبقة العليا، حيث تنتج أشكالاً من التحف التى تحمل طابع العمل اليدوى. ويحضرنى فى هذا المجال أنه أثناء الزيارات الميدانية لتلك المسابك، كان هناك استعداد لإقامة حفل تكريم للفنان محمد عبدالوهاب، وبالتالى توجه بعض المسئولين والفنانين إلى أحد تلك المسابك بطلب تصنيع (تحفة) نحاسية

بمواصفات محددة، وبحجم ضخم، وبالفعل تم تصنيعها لوضعها فى قاعة الاحتفال. ومن هنا يمكن القول أن تلك المسابك تنتج بعض السلع النادرة التى يتعذر على المصانع الحديثة إنتاجها. فهى تتطلب معدات خاصة (كالقوالب مثلاً) يصعب توفيرها لإنتاج قطعة واحدة. كما أن ذلك سوف يتكلف مبالغ طائلة، ويعطى فى نفس الوقت نتائج خاصة بالشكل المنتج تفقده بعض سمات الحرف اليدوية. لذا تخدم المسابك احتياجات وأذواق الطبقة العليا، كما تخدم احتياجات الطبقة الدنيا. وربما هذا هو ما جعل الحاجة إليها قائمة، وكفل لها البقاء رغم منافسة المصانع الحديثة.

رابعاً: قوى الإنتاج

"تشتمل قوى الإنتاج على وسائل الإنتاج والنشاط الإنسانى المنتج. بمعنى أن قوى الإنتاج تعبر عن تفاعل متبادل بين القوى البشرية القادرة على العمل، ووسائل الإنتاج (المواد الخام، الأرض، المياه، الأبنية، الآلات... إلخ) من أجل تحويل ما بالطبيعة من موارد إلى وسائل مادية لإشباع الحاجات الإنسانية. ويرتبط نمو وتطور الحاجات الإنسانية ووسائل إشباعها بل ويرتبط تطور المجتمع ككل بدرجة تطور قوى الإنتاج فيه"[١٢].

وسوف يتم تناول قوى الإنتاج الخاصة بورش سبك المعادن من خلال التعرف على شكل المسابك، وأدوات الإنتاج وتطورها، والمواد الخام المستخدمة، ثم القوى البشرية، وأهم عمليات الإنتاج.

١ـ وصف المسابك

يتفق شكل ورش سبك المعادن مع ما هو معروف وشائع فى ورش المشروعات الصغيرة فى الدول النامية فهى تبدو "كأنها ورش محدودة لا تحمل طابع المصنع الحديث، فضلاً عن أنها تفتقر إلى الأساليب الحديثة التى تؤدى إلى انخفاض تكاليف الإنتاج والتوزيع"[١٣].

وتختلف تلك الورش من حيث الحجم، الذى يتراوح بين محل صغير لا تزيد مساحته عن ١٠م^{٢}، وبين محلين أو ثلاثة يؤجرها صاحب المسبك غالباً. وتختلف القيمة الايجارية لتلك الورش تبعاً لمساحتها، ولحداثة أو قدم التعاقد عليها، ويتراوح الإيجار الشهرى ما بين جنيهين إلى ستة جنيهات. وهى كلها مسابك خاصة يملك أصحابها كل أدوات الإنتاج فيها، كما يضطلع صاحب كل مسبك بمهام التمويل ـ حيث لا يشترك فى تلك العملية أى بنوك أو رؤوس أموال تجارية. وهو أيضاً القائم على عمليات شراء الأدوات، والمواد الخام، والاشتراك ـ أو الإشراف ـ على عملية التصنيع، ثم تسويق المنتجات.

٢- أدوات الإنتاج، وتطورها

يضم كل مسبك عدداً من الأدوات التى تيم تصنيع بعضها داخل المسبك – مثل الريذق – بينما يتم شراء بعضها الآخر بأسعار زهيدة – كمسطرة حديدية، وملعقة – ولا يتبقى سوى "البوتقة"، وهى الأداة الوحيدة الغالية الثمن التى تستورد من الخارج. وفيما يلى عرض لأدوات الإنتاج:

(أ) الريذق: هو قالب مستطيل – أو مستدير أحياناً – تتعدد أحجامه وفقاً للشكل المطلوب تصنيعه. وهو مصنوع من الألومنيوم، وينقسم إلى جزئين مفرغين يكونان عند التصاقهما فتحة جانبية لصب المعدن المنصهر[١٤].

(ب) التزك: وهو درج مصنوع من الخشب، وتتم عليه عملية ملء الرياذق بالرمال، وحفر الشكل المطلوب. وللدرج بعض الأدوات مثل:

- لوحة حديدية مربعة أو مستديرة.
- اسباتوليا: وهى أداة رفيعة مصنوعة من الصلب أو النحاس تستخدم لعمل "مجرى" فى الرمال داخل الريذق ليأخذ المعدن المنصهر طريقه إلى الشكل المرسوم على تلك الرمال.
- رملية: وهى قطعة من الخشب تستخدم لدق الشكل – الأورنيك – فى الرمال داخل الريذق.
- ملعقة: وهى ملعقة صغيرة تستخدم لفتح المصب الجانبى للريذق.
- مسطرة حديدية – طولها ٥٠سم – وتستخدم فى ضغط الرمال فى الريذق.

(ج) تزك (منجلة): وهو درج يستخدم فى تقطيع المنتج، وتخليصه من الزوائد الملتصقة به.

(د) البوتقة: هى وعاء أسطوانى لصهر المعادن، توجد منه أحجام مختلفة – وفقاً لمقاسات محددة – ويتحدد سعرها وفقاً لسعتها، وهى الأداة الوحيدة التى يتم استيرادها إما من ألمانيا، أو إيطاليا، أو أسبانيا – أنتجها أحد المصانع فى مصر، إلا أن إنتاجه اتسم بالرداءة حيث لا تتحمل البوتقة الحرارة الشديدة، ويسهل انفجارها مما تسبب فى بعض الحوادث بالمسابك – ونظراً لاستيراد البواتق فهى تعد أكثر الأدوات تكلفة[١٥].

(هـ) حوض للرمال: ويستخدم فى خلط الرمال المستخدمة، وهى نوعان رمال صفراء، وبيضاء، يكون حجم الأولى ضعف الثانية، ولكل منهما وظيفة. فالأولى تساعد على التماسك (العزم)، والثانية تعمل على إضفاء النعومة على المنتج. ومع تكرار الاستخدام يتحول لونهما إلى الأسود، لذا تحتاج خلطة الرمال إلى إضافات من كلا

النوعين لتظل كفاءة تشغيلها عالية.

(و) منخل وغربال: أولهما ثقوبه ضيقة، ويستخدم فى نخل الرمال وتكريرها مرة كل عام، وثانيهما ثقوبه واسعة ويستخدم يومياً لعزل قطع النحاس الصغيرة من الرمال.

(ز) الفرن: ويصنع من الطوب الحرارى على شكل مستدير ارتفاعه نحو المتر، ويوجد بالقرب منه برميل مزود بصنبور لحفظ الوقود، ويصب الصنبور الوقود فوق مجرى موصل إلى الفرن – يستطيع العامل التحكم فى كمية الوقود تبعاً لدرجة الاشتعال المطلوبة – ويساعد على دفع الوقود إلى الفرن موتور هواء سعة من ٢-٣ حصان.

(ج) أورنيك: وهو الشكل المطلوب تصنيعه – براويز، تحف... إلخ – وهو موجود فى كافة المسابك، وقد يضطر صاحب المسبك إلى صنع الجديد منه فى حالة طلب منتج غير عادى كقطعة غيار آلة، أو سيارة، حيث يقوم أحد المتخصصين بصنعها من الخشب بنفس المواصفات المطلوبة لتستخدم – كباترون – كما قد يستخدم متال، وهو ريذق معبأ بمادة الجبس على شكل المنتج ويستخدم لنفس الغرض، أى لتشكيل معدن الألومنيوم.

(ط) هاون: ويستخدم فى دق الحمرة، وتنعيمها حيث تنخل لاستخدامها كمادة عازلة داخل الريذق، بين الرمال والمعدن المستخدم.

(ى) كبشة: وهى مغرفة كبيرة الحجم تستخدم فى صب المعدن المنصهر.

(ك) صنج: وهى كبيرة الجحم، وتستخدم – كتقالات – ويمكن استبدالها بالحجارة.

والجدير بالذكر أن أدوات الإنتاج لم يطرأ عليها تطور يذكر منذ نشأة المسابك، وحتى نهاية الخمسينيات – يؤكد على ذلك أصحاب المسابك من كبار السن فى ورش ٢، ٤، ٧ – وقد أدخلت فيما بعد ذلك بعض التطورات التالية:

- استخدام موتور هواء كهربائى لدفع الوقود إلى الفرن بعد أن كانت تلك العملية تتم يدوياً باستخدام (طارة) يديرها أحد الصبية[١٦].

- تم تحويل غربال الرمال اليدوى – فى بعض المسابك – إلى غربال كهربائى، حيث تم وضعه على حامل يعمل بالكهرباء، وقد قام أصحاب المسابك بعملية التحويل بأنفسهم.

- تعد الكبشة المستخدمة فى صب المعدن المنصهر إحدى التطورات فى أدوات المسابك. فقد كان العمال فيما مضى يصبون المعدن المنصهر باستخدام البوتقة نفسها. حيث يستخدم اثنان من العمال ماسك – لقط عدل – طويل، يمسك كل منهما بأحد طرفيه ليقوما معاً بعملية الصب. ثم تطور ذلك الماسك إلى ماسك معدل – لقط المقص – ويستخدمه أيضاً اثنان من العمال، ولكن تتم عملية الصب بأن يمسك أحدهما طرف الماسك – الثابت – ويمسك الثانى الطرف الآخر – المتحرك – الذى يتم تحريك البوتقة من خلاله. إلا أن

كلا الطريقتين كانتا تتسببان فى العديد من الحوادث كأن ينسكب جزء من المعدن المنصهر على أحد العمال، كما كانت هناك صعوبة فى حمل البوتقة وهى مملوءة، فهى عملية شاقة تحتاج إلى قوة بدنية كبيرة.

٣- المواد الخام المستخدمة

يتخصص كل مسبك – كما سبقت الإشارة – فى إنتاج سلع مصنعة من إحدى المواد الخام (النحاس، الألومنيوم، الزهر). ويستهلك كل مسبك كمية من المعدن تتراوح ما بين ١-٢ طن أسبوعياً. كما تستخدم المسابك بعض المعادن الأخرى كإضافات لازمة لتعديل شكل أو نوعية المنتج مثل البرونز، السلكون، الزجاج، التوتيا بالإضافة إلى بعض المواد الخام الأخرى مثل الرمال (صفراء وبيضاء) وأيضاً كميات من الوقود (كان قديماً الفحم ثم تحول إلى السولار أو المازوت).

هذا، ويتم الحصول على المواد الخام الأساسية من تجار متخصصين يبيعونها إما مستخدمة أو جديدة. وفى حال المواد الخام المستخدمة يكلف أحد التجار بعض الصبية (السريحة) للمرور على المنازل، والمحلات والمصانع لشراء الأدوات القديمة المصنعة من أى من الخامات سالفة الذكر، وجمعها من السوق، وبيعها للمسابك مباشرة دون أن تدخل تلك الأدوات إلى المحل الخاص بالتاجر، لذا فهو دائماً تاجر معفى من الضرائب رغم ما يحققه من مكاسب. أما فى حالة المواد الخام الجديدة، فإن تجاراً متخصصين أيضا هم الذين يشترون الخامات من المصانع التى تنتجها، على شكل قشور صغيرة وكلما زادت درجة خشونتها زادت قيمتها وسعرها، وتعرف بالخراطة أو الرايش (فى حالة النحاس)، أو على شكل سبائك لبيعها لأصحاب المسابك. وهكذا، فإن صاحب المسبك غير قادر على شراء المادة الخام – المستخدمة أو الجديدة – من المنازل أو من المصانع، ويرى أن هؤلاء التجار الوسطاء وعددهم خمسة بالحى، هم المتحكمون فى أسعار المواد الخام، وفى كمية ما يباع منها لكل مسبك. وإن كانت الدراسة الميدانية تؤكد أنهم محكومون بحصص محددة من تلك المواد الخام تصرف لهم من المصانع، كما أنهم محكومون أيضاً بكم المادة الخام المستخدمة المتاحة فى الأسواق. كذلك تخضع تلك المصانع للوائح وقوانين وزارة الصناعة، ولمختلف تأثيرات السوق العالمية.

ووفقاً لقانون العرض والطلب، فكلما قلت المادة الخام فى الأسواق زاد سعرها. ويرجع نقص المواد الخام إلى عدة عوامل فى مقدمتها:

- تصدير كميات من المواد الخام اللازمة للصناعة. وقد عبر عن هذا الموقف صاحب المسبك رقم ٩ فى قوله "ازاى نصدر لقمة العيش واحنا جعانين".
- كما أن الزيادة الضخمة فى استهلاك بعض المصانع الحديثة – الاستثمارية – للمادة

الخام خلق صعوبة وجود فائض يسد احتياجات تلك المسابك[١٧].

وبنظرة سريعة إلى أسعار بعض تلك المواد نرى أنها قد تضاعفت – مرة – ما بين منتصف السبعينيات، ومنتصف الثمانينات. ثم تضاعفت للمرة الثانية خلال عامى ١٩٨٧، ١٩٨٨. ويوضح الجدول رقم (١) أسعار النحاس والألومنيوم بالكيلو جرام، وسعر الوقود بالصفيحة (بالقروش).

المعدن	سنة ١٩٧٧	سنة ١٩٨٧	سنة ١٩٨٨
النحاس	٦٥	١٢٠	٢٠٠
الألومنيوم	٤٠	٨٠	١٦٠
الوقود	١٥	٨٠	١٢٠

ويتضح من الجدول تضاعف أسعار بعض المواد الخام، فقد تضاعف سعر النحاس والألومنيوم مرتين تقريباً، بينما تضاعف سعر الوقود بنسبة أعلى كثيراً.

٤- القوى البشرية

يضم كل مسبك عدداً من العمال يختلف وفقاً لمساحة المسبك، ولحجم العمل فيه. ويتراوح العدد ما بين ثلاثة عمال يعاونهم اثنان من الصبية – الأطفال – إلى خمس عمال يعاونهم ثلاثة أو أربعة من الصبية. ويتم تقسيم العمل كالتالى:

(أ) رئيس العمل: وهو دائماً صاحب المسبك، ومالك أدوات الإنتاج فيه، والقائم بعمليات الإشراف والتوجيه وتنظيم العمل، كما أنه مشارك فى العمل – طالما سمحت بذلك حالته الصحية وعمره – وهو أيضاً القائم بشراء المواد الخام اللازمة، والمتعاقد على بيع السلع تامة الصنع.

(ب) عامل الفرن: ومهمته إشعال الفرن، وتركيز البوتقة بعد ملئها بالمادة المطلوب صهرها، وزيادة الكمية كلما لاحظ هبوط المعدن ولاحظ حاجة البوتقة للمزيد. كما يقوم بوضع الإضافات مثل الزجاج، التوتيا... إلخ، ويظل يراقب عملية الصهر – كما أنه من الممكن أن يساعد فى عمليات أخرى – إلى أن تتم فيقوم بصب المادة المنصهرة فى الرياذق.

(ج) عامل الدرج: يقوم بتشكيل المنتج على الرمال داخل الرياذق مستخدماً الدرج وأدواته. ويضم المسبك الصغير درجاً واحداً، يعمل عليه عامل واحد، ويزداد عدد

الأدراج والعمال فى المسابك الأكبر.

(د) الصبية: لا يخلو مسبك من وجود عدد من الصبية تتراوح أعمارهم بين السابعة، والخامسة عشرة. وتختلف أعمالهم داخل المسبك تبعاً للسن والمهارة معاً. فالطفل فى سن السابعة تقتصر مهمته على (المناولة) داخل المسبك، أو جلب الشاى أو الحلبة من أحد المقاهى القريبة. إلى جانب بعض الأعمال البسيطة والضرورية مثل دق الحمرة – قطعة من طوب البناء الأحمر – لاستخدامها كمادة عازلة تنثر بخفة فوق الشكل المنحوت فى الرمال داخل الريذق قبل غلقه وصب المعدن فيه.

وإلى جانب المهام السابقة، فإن مهمة الطفل الأولى فى تلك السن الصغيرة هى مراقبة العمل، ومحاولة اكتساب الحرفة.. لذا يتدرج الأطفال فيما بعد ذلك فى بعض الأعمال الأخرى مثل وضع الصنج فوق الرياذق عقب صب المعدن المنصهر مباشرة، أو (تحزيمها) لإحكام الغلق حتى لا يتسرب (يذرب) المعدن. ثم رفع الصنج، وفتح الرياذق، وقذف ما بها فوق حوض الرمال، ثم فصل المنتج عن بعضه – إذا كان على شكل قطع صغيرة متشابكة – أو استخلاص الزوائد، ثم غربلة الرمال لاستخلاص قطع المعدن الصغيرة منه.

وهكذا، تعد عمالة الأطفال قوة إنتاجية يصعب الاستغناء عنها. ولقد أجمع أصحاب المسابك على تفضيلهم عمالة الأطفال للأسباب التالية:

(أ) هم أقدر على اكتساب الحرفة بسرعة وهم فى سن صغيرة.

(ب) أجورهم أقل من أجور العمال.

(ج) عادة يستعين صاحب المسبك بأطفاله – حتى فى حالة التحاقهم بالمدارس حيث يعملون فى الأجازات، لاكتساب حرف آبائهم – أو بأطفال الأقارب أو الجيران.

وعلى الرغم من تقسيم العمل السابق ذكره، إلا أن هناك قدراً من المرونة فى تبادل تلك التخصصات. وعلى سبيل المثال فإنه فى حالة غياب صاحب العمل، يقوم أحد العمال – الابن غالباً – بكافة المهام التى كان على رئيس العمل القيام بها. كما أن عامل الفرن، وعامل الدرج – رغم التخصص الواضح لكل منهما حيث يقومان بأكثر العمليات أهمية فى الصناعة، كما أنهما أكثر العاملين حاجة إلى الخبرة والمهارة – يمكن أن يتبادلا موقعيهما، وبصفة خاصة إذا كان الاثنان على نفس مستوى المهارة والكفاءة فى كلتا العمليتين – مثال ورشة رقم (٥) – أما الصبية فإنهم يمكن أن يتبادلوا مختلف الأعمال، حتى يستطيع كل منهم اكتساب المهارة المطلوبة فى أحد مراحل الحرفة.

وإذا كان الحديث عن القوى البشرية قد أوضح أن هناك ظروفاً محلية مرتبطة بتلك الصناعة، مثل الاعتماد على العمل اليدوى، وعمالة الأطفال، وعدم وجود تقسيم عمل

دقيق، إلا أن تلك القوى البشرية تخضع أيضاً لبعض الضغوط على المستوى العام.

فقد أدت موجات هجرة العمال المهرة إلى بعض الدول العربية إلى نقص فى أعداد تلك الأيدى العاملة، وقد أدى ذلك بالتالى إلى ارتفاع أجور الموجودين منهم داخل البلاد.

٥- عمليات الإنتاج

يتطلب تصنيع وتشكيل المعادن أساليب عديدة تبدأ بالتعدين أى اكتشاف وجمع الخامات المناسبة أو الرمال الحاملة للمعادن. والصهر، أى استخراج المعادن النقية من المواد الخام أو الرمال. والمزج، أى خلط معادن مختلفة بعضها ببعض لإنتاج معادن أخرى أكثر صلابة أو أكثر فائدة. والطرق والصب، ونشير إلى الأساليب التى بواسطتها يمكن تشكيل المعدن نهائياً فى صورة مصنوعات مادية[١٨]. وتبدأ عمليات الإنتاج فى مسابك المعادن بعملية الصهر، والمزج، ثم التشكيل، والصب، والتجهيز، والتلميع والإعداد للسوق.

- **الصهر**: يصهر المعدن فى مسابك النحاس، والألومنيوم، والزهر، باستخدام نفس الأدوات – الفرن والبوتقة – فتصميم الأفران فى تلك المسابك يساعد على التحكم فى قوة الاشتعال اللازمة لصهر المعدن. كما أن البوتقة بأحجامها المختلفة هى الأداة الرئيسية المستخدمة فى كل المسابك، حيث يوضع فيها المعدن، وتركز على فوهة الفرن، وتترك حتى يسيل المعدن. ويستطيع عامل الفرن – من خلال الخبرة – التأكد من انصهار المعدن. وتختلف علامات الانصهار كما تختلف درجات الحرارة اللازمة لصهر المعدن.

وتطفو بعض الشوائب فوق سطح المعدن أثناء انصهاره، فينتزعها عامل الفرن ويضعها جانباً للاستفادة منها فيما بعد، حيث يقوم بصحنها واستخلاص بعض المعدن منها، وقد يرسلها إلى ورش متخصصة فى ذلك. وقد تعددت رؤى العمال فى تفسير اهتمامهم بتلك الشوائب، فرأى صاحب المسبك رقم (٢) أن ذلك علامة تؤكد أن العامل أو الصانع المصرى هو أمهر الصناع فى استغلال كل شئ. وقد أفزعه أثناء عمله فى دولة العراق أن العمال هناك يتخلصون من تلك الشوائب دون الاستفادة من "خيرها"، بينما فسر صحب مسبك رقم (٧) ذلك بأن ندرة المعدن، والحاجة إليه هى التى أدت إلى ذلك. بينما توفرها فى الدول الأخرى جعل العمال لا يضطرون إلى الاحتفاظ بالشوائب للاستفادة منها.

- **المزج**: لا تتم عملية الصهر السابقة دون خلط بعض الإضافات بالمعدن المستخدم. وتختلف تلك الإضافات وفقاً لاختلاف المعدن المستخدم، ووفقاً لنوعية المنتج. ففى مسابك النحاس يقوم عامل الفرن بإضافة قطعة ألومنيوم صغيرة – إذا كان النحاس قديماً – حيث يعمل ذلك على طرد (الزفارة) مما يجعل النحاس أكثر لمعاناً مكتسباً لوناً أفتح (يفتح

ويلمع). كما تضاف إليه مواد أخرى لإكسابه خصائص مميزة، وعلى سبيل المثال تضاف الانتمونيا- ألومنيوم ومعادن أخرى - لإضفاء الصلابة على النحاس الأحمر، وإكسابه اللون الأصفر. ويضاف البرونز - قصدير وتوتيا أو خراسين - لإكساب النحاس اللون البرونزى. ويضاف الفوسفور مع التوتيا لإكسابه الليونة فى التشكيل، وصلابة...إلخ. وهكذا فلكل إضافة أهمية خاصة لأنها تكسب المعدن خصائص جديدة تتناسب مع نوع المنتج.

- **التشكيل**: تتزامن عملية التشكيل - على الرمال - مع عملية الصهر، حيث يقوم عامل الدرج بملء قسمى الريذق بالرمال، ويضغطها بيديه جيداً، ثم يطبع الشكل المطلوب أو كليهما - وفقاً لشكل المنتج - باستخدام (الأورنيك)، ثم يحفر على الرمال مجرى يصل الشكل المطبوع بالفوهة مستخدماً (الاسباتوليا)، ثم يرش الحمرة على الشكل كمادة عازلة - باستخدام جورب - ثم يغلق الريذق. وبعد تجميع عدد من الوحدات، يقوم أحد الصبية بوضعها متراصة و(تحزيمها)، أو وضع الصنج فوقها، استعداداً لصب المعدن بها.

- **الصب**: يقوم عامل الفرن بصب المعدن المنصهر مستخدماً الكبشة. وفى تلك الأثناء يتحرك الصبية فى نشاط لنقل الصنج من ريذ ق لآخر حتى يضمنوا عدم تسرب المعدن بين شقى الريذق. وتحدث عملية إحلال أثناء الصب حيث تمتص الرمال الهواء الموجود فى الفراغات داخل الريذق ليحل محله المعدن، ويتخذ الشكل المطبوع على تلك الرمال.

- **التجهيز**: بعد الانتهاء من عملية الصب يقوم الصبية بفتح الرياذق، وقذف ما بها فوق أحواض الرمال. ويقف آخر ممسكاً بملقط لامساك المنتج وعزله جانباً. ثم يقومون مجتمعين بتخليص المنتج من الزائد، وتجميع الأخيرة لصهرها مرة أخرى.

- **التلميع والإعداد للسوق**: ترسل السلع المنتجة غالباً عقب العملية السابقة إلى إحدى الورش الخاصة بعمليات التشطيب والتلميع - وأحياناً يضم المسبك قسماً لذلك - مثال مسبك ١، أو قد يكون لصاحب المسبك ورشة منفصلة خاصة بذلك مثل مسبك ٢ - ويختلف ذلك بين المنتجات المصنعة من الزهر، وتلك المصنعة من النحاس أو الألومنيوم. فالأولى ترسل إلى الخراط الذى أعطى أمر التشغيل فى البداية لمسبك الزهر. بينما الثانية إما أنها ترسل إلى أماكن التشطيب - ليتم تلميعها وفقاً لرغبة المتعاقد كأن تغطس فى حمام ذهب مثلاً، أو تؤكسد أو تلمع، لتخرج من تلك الورش فى شكلها الأخير الملائم للعرض فى الأسواق - أو تسلم كما هى إذا كان الطرف المتعاقد هو ورشة التشطيب.

مما سبق تتضح ملامح الطابع التقليدى لحرفة سبك المعادن فى الشكل العام لتلك المسابك، وفى بساطة (بدائية) أدوات الإنتاج، حتى أن العمل يعد يدوياً فى مجمله، وأيضاً فى القوى البشرية المستخدمة فهى محدودة العدد للغاية، وتضم عمالة أطفال كقوة

أساسية. كما تتضح تلك التقليدية أيضاً فى مختلف العمليات الخاصة بالإنتاج من صهر، وصب، وتشكيل، فهى تعكس اعتمادها على تكثيف العمل أكثر من اعتمادها على تكثيف رأس المال.

ومع كل تلك الملامح التقليدية، إلا أن العمل فى تلك المسابك يخضع لسيطرة رأسمالية على عدة مستويات تبدأ من صاحب العمل، فالتجار الوسطاء، ثم القائمون على المصانع... إلخ. وهو ما سوف يتضح أيضاً فى الأجزاء التالية.

خامساً: علاقات الإنتاج

"إن العملية الإنتاجية لا يمكن أن تظهر إلى حيز الوجود بتوفر قوى الإنتاج فقط – وسائل إنتاج وقوى بشرية – فأفراد المجتمع لا يمكنهم القيام بهذه العملية إلا إذا انتظموا فى علاقات اجتماعية. فقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج يمثلان وجهى عملة الإنتاج"[١٩].

وسوف يتم تناول علاقات الإنتاج على خمسة مستويات، يكون صاحب العمل طرفاً فى كل منها، وهى العلاقة بين صاحب العمل والعمال، وبينه وبين تاجر المادة الخام، وأصحاب وعمال المسابك المجاورة، والتجار المتعاقدين على شراء السلع، وأخيراً علاقته بالدولة.

والجدير بالذكر أن تلك العلاقات الطبقية تتسم بالصراع فى أغلب المستويات، فهو سمة تلائم المجتمعات الحديثة، والقديمة. وهو نتيجة مترتبة على التناقض والتعارض بين قوى الإنتاج المادية، وعلاقات الإنتاج القائمة، وهو ما سوف يتضح فى الفقرات التالية:

١- علاقة صاحب العمل والعمال

رغم ما تميزت به قوى الإنتاج – أدوات، وقوى بشرية – من سمات أقرب ما تكون إلى نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالى، فإننا نستطيع أن نلمس بعض ملامح النظام الرأسمالى فى علاقة صاحب العمل والعمال ممثلة فى فائض القيمة وتراكم رأس المال "فقوة العمل قادرة على أن تنتج أكثر من قيمتها السوقية، ومن ثم لابد من حدوث قيمة فائضة تخلقها هذه القوة العاملة، ويجنى الرأسماليون من وراء ذلك مكاسب طائلة، كان ينبغى أن تكون من نصيب العمال الذين خلقوا القيمة الفائضة"[٢٠].

ورغم إمكانية النظر إلى علاقات الإنتاج بين صاحب العمل والعمال فى المسبك باعتبارها علاقة بين مالكى وسائل الإنتاج، وغير الملاك، إلا أنها هنا علاقة ذات سمات محلية خاصة حيث يلعب متغير القرابة دوره الهام فيها. ومن هنا يمكن تناول تلك العلاقة، وتصنيفها إلى علاقات وراثية، وغير وراثية.

(أ) علاقات وراثية

ورث الغالبية العظمى من أصحاب المسابك الحالية تلك الحرفة لأبنائهم (مسابك ١، ٣، ٤، ٧، ٨ على سبيل المثال) وبعض هؤلاء الأبناء متسربون من مرحلة التعليم الأساسى (مثال مسبك ١) أو حاصلون على شهادات متوسطة (مثال مسبك ٤) أو على درجة البكالوريوس (مسبك ٧) وهم غالباً قد اكتسبوا تلك الحرفة فى سن صغيرة حيث تفرغوا لها تماماً – فى حالة التسرب من التعليم – أو يزاولونها فى العطلات الأسبوعية أو السنوية – فى حالة إتمام مراحل من التعليم.

وهكذا تتحول العلاقات القرابية بين الأب وابنه – فى أغلب الحالات – إلى علاقة إنتاج وعمل، تختلف معالمها وفقاً لدورة نمو الأسرة. فإذا كان صاحب المسبك – فى مرحلة الشباب – فإنه يقوم بكافة مهما الملك السابق الإشارة إليها ويستعين بأبنائه كصبية وهم فى سن الطفولة. بينما إذا كان صاحب المسبك من كبار السن فإن أبناءه هم الذين يتولون مهمة القيام بالعمل، ويتفرغ هو للإشراف وعقد صفقات البيع والشراء، ويظل مع ذلك متحكماً فى العديد من شئون المسبك والعمال. مثال ذلك أن اثنين من أبناء صاحب العمل فى المسبك رقم (٢) يعملان على الدرج، والفرن – الأعمال الأساسية – ومازال الأب يقوم بالإشراف على العمل، وعقد الصفقات. ورغم أن أحدهما متزوج وله طفلة ويعيش فى مسكن مستقل، إلا أنه يمثل نموذجاً لنمط الأسرة الممتدة المعدلة، حيث تجتمع الأسرة يومياً لتناول الغذاء فى منزل الوالد الذى يعامله الجميع باحترام شديد، وطاعة لافتة للنظر. وفى مثل تلك الحالة فإن فائض القيمة التى يستخلصها صاحب العمل لا تعبر عن استغلال تام من جانبه، لأنها تغطى فى النهاية – غالباً – احتياجات الأبناء.

(ب) علاقات غير وراثية

قليل من أصحاب المسابك قد اكتسبوا الحرفة من أقاربهم أو جيرانهم (مثال صاحب المسبك رقم ٢) الذى اكتسب الحرفة من الجيران، وهو فى سن السادسة، حيث اضطر للعمل بعد وفاة والده، للإنفاق على والدته. كما كان صاحب المسبك رقم (٥) صبياً عند زوج شقيقته (صاحب مسبك ٢) ثم ادخر قدراً من المال سمح له بفتح مسبك خاص به.

والجدير بالذكر أنه سواء اكتسب صاحب المسبك الحرفة من الجار أو القريب، فإنه يورثها دائماً إلى أبنائه، أو أحدهم. ومن هنا يمكن القول أنها حرفة وراثية فى الغالبية العظمى من الحالات. بمعنى أن أصحاب المسابك سواء ورثوها أو اكتسبوها فإنهم يورثونها لأبنائهم. وقد حدث ذلك فى كافة المسابك باستثناء مسبك (١٠)، فصاحبه لم يرث الحرفة – بل اكتسبها – ولو يورثها لأحد من أبنائه.

واستكمالاً للحديث عن علاقة صاحب العمل بالعمال فسوف أتناول موضوعات ساعات العمل، والأجور، والتأمينات الاجتماعية، ومقاومة العمال.

فيما يتعلق **بساعات العمل** فى المسابك فهى تخضع لنفس مواعيد العمل الرسمية المتبعة فى مدينة القاهرة، والتى تبدأ من العاشرة صباحاً حتى السابعة – أو الثامنة يومى الاثنين والخميس – شتاء، وحتى الثامنة – أو التاسعة يومى الاثنين والخميس صيفاً.

ومع ذلك يطالب صاحب العمل العمال بالحضور مبكراً للإعداد والتجهيز للعمل حيث يعمل الصبية فى ترتيب الورشة وتنظيفها، وتجهيز بعض الأدوات اللازمة، بينما يقوم عامل الفرن بإشعاله حيث يستغرق ذلك وقتاً، وقد يعطل العمل إذا تم إشعال الفرن بعد العاشر صباحاً، كما يقوم عامل الدرج بتجهيز أدواته استعداداً لبدء العمل.

أما فيما يتعلق **بالأجور**، فهى تصرف مرة واحدة أسبوعياً (يوم السبت حيث أن الأحد هو العطلة الأسبوعية لغالبية المسابك) وهى بالنسبة للعامل الذى يعمل على الدرج أو الفرن خمسون جنيهاً، بينما يتقاضى الصبية ما بين ١٠-١٥ جنيه أسبوعياً، وفقاً للسن ومستوى المهارة.

ويتضح استغلال صاحب العمل للعمال فى محاولاته تحقيق أكبر عائد لنفسه، ويتضح ذلك فى حرصه على ربط يومية العامل بالإنتاج فى حالة ضعف مستوى مهارة العامل، أو قلة نشاطه، أو تضييعه للوقت بين اللهو وشرب الشاى. وتفضيله لنظام اليومية فى حالة تعامله مع العامل الماهر الذى يمكن أن ينتج أكثر مما يتوقعه صاحب العمل. لذا يتم الاتفاق بين الطرفين غالباً بما يحقق قدراً أكبر من الفائدة أو فائض القيمة لصاحب العمل.

وإذا كانت **التأمينات الاجتماعية** هى حق آخر للعمال على أصحاب العمل، إلا أن أصحاب العمل لا يهتمون بها غالباً، ويتهربون من دفعها، فهى – من وجهة نظرهم – غير ضرورية، خاصة وأن العمال لا يستمرون فى العمل فى مكان واحد، وبالتالى سوف لا يستفيدون منها.

وكمقاومة للاستغلال قد يشترط العامل الماهر ربط الأجر بالإنتاج – الأجر وفقاً للطريحة وكل طريحة ٢٠٠ ريذق – كما قد ينتهز أول فرصة للاستقلال عن صاحب العمل، وفتح ورشة خاصة به مستعيناً فى ذلك بما ادخره من أجر أحياناً، أو ما اكتسبه أثناء عمله فى إحدى الدول العربية أحياناً أخرى.

ولعل استقلال العامل فى مسبك خاص يمثل مشكلة كبرى من وجهة نظر صاحب المحل، فهو من جانب يفقد أحد العمال المهرة، وهو من جانب آخر يعانى من المزاحمة على الحرفة، وما يصاحبها من زيادة الإنتاج السلعى، وانخفاض أسعاره ومستوى جودته – أحياناً –. أى أن صاحب العمل يخشى التنافس فى سوق العمل، ذلك التنافس الذى يتزايد بتزايد عدد المسابك التى يتم افتتاحها، رغم إلغاء تراخيص الإنشاء منذ سنة

١٩٧٠. ذلك أن نشاط تلك المسابك يعد "مقلق للراحة، وضار بالصحة"، ومع ذلك فأصحاب المسابك الجديدة يتحايلون على القانون، ويستخرجون تراخيص خاصة بتشغيل المعادن، ويحولونها إلى سبك معادن.

٢- علاقة صاحب العمل وتاجر المادة الخام

ينظر صاحب العمل إلى تاجر المادة الخام – غالباً – باعتباره احتكارياً، يتحكم فى كم المادة المباعة، كما يتحكم فى أسعارها. ويرى أنه طرف متسبب فى ارتفاع أسعار السوق، فهو حين يبيع المادة الخام بسعر مرتفع، يضطر صاحب المسبك إلى رفع سعر المنتج. ويتحمل المستهلك تلك الزيادات، فالرأسمالية تنتج السلع من أجل الحصول على الربح وزيادة رأس المال. ويرى أصحاب المسابك أن موقف هؤلاء التجار قد دعمه نقص المواد الخام الأساسية، لذا هم يأسفون على زمن كان هؤلاء التجار فيه يمرون على الورش لبيع تلك المواد، بينما هم الآن المتحكمون، وأصحاب المسابك يضطرون للذهاب إليهم، والخضوع لشروطهم.

وقد تحدث فى بعض الحالات – فى ورش سبك النحاس – عمليات غش من قبل تاجر المادة الخام، الذى يقوم بخلط الخراطة ببعض الشوائب، إلا أن صاحب العمل غالباً ما يكتشف ذلك بسهولة إما بالنظر – المجرد – أو بنخل جزء من تلك الخراطة.

وغالباً يتم التعامل بين الطرفين لأجل، حيث يتفق الطرفان على سعر البيع ويتم تسليم المادة الخام دون دفع ثمنها كاملاً – يدفع جزء كعربون فقط – ويتم دفع باقى الثمن على أقساط (قد تكون أسبوعية أو بعد تصنيع السلع وبيعها). وفى أحوال قليلة يكون التعامل بين الطرفين فورياً، ويحدث ذلك فى حالة التعامل مع تاجر لا تربطه بصاحب المسبك علاقات سابقة.

٣- علاقات أصحاب وعمال المسابك المجاورة

إن العلاقة بين أصحاب وعمال المسابك المتجاورة تتم فى أضيق الحدود، ولا تتعدى استعارة بعض المواد الخام – غير الأساسية – كالوقود أو الرمال، وردها بمجرد توفرها، أو استعارة أحد أدوات الإنتاج – ريذق كبير الحجم مثلاً – ورده بعد الانتهاء من استخدامه. وفيما عدا تلك الأشكال البسيطة من التعاون، فإن روح المنافسة تغلب على سائر التعاملات، وتبدو سافرة فى تسويق المنتجات، حيث كثيراً ما تحدث مضاربات فى الأسعار فيقوم صاحب أحد المسابك بالبيع بأسعار تقل عن أسعار جيرانه، أو عن أسعار السوق.

وربما يدفعنا الحديث عن التعاون، والتنافس إلى تناول موضوع التعاونيات. فقد

أنشئت فى أوائل السبعينيات جمعية هدفها تنظيم العلاقات بين أصحاب المسابك، وتوفير احتياجاتهم الضرورية قام بتأسيسها بعض أصحاب المسابك فى مدينة القاهرة. واستطاعت تلك الجمعية عند بدء تأسيسها تقديم بعض الخدمات فى مقدماتها توفير "البواتق" التى تعذر الحصول عليها واستيرادها فى ذلك الوقت. ورغم استمرار وجود الجمعية – رسمياً – حتى الآن إلا أن نشاطها فى تقلص مستمر، ولا يفضل أصحاب المسابك التعامل معها للأسباب التالية:

- إذا احتاج أحد أصحاب المسابك إلى (بوتقة) فإن عليه دفع مبلغ كبير كمقدم.
- عند توفير الطلب، عليه دفع باقى الثمن كاملاً.
- تشترط الجمعية على صاحب العمل – أحياناً – شراء عدة وحدات (بواتق) إذا وصلتها صفقة كبيرة منها.

وقد دعم موقف أصحاب المسابك فى العزوف عن التعامل مع تلك الجمعية وجود بعض المستوردين الذين يوفرون البواتق فى الأسواق، ولا يشترطون دفع مقدم – بل يبيعونها بالتقسيط – ولا يملون شروطاً خاصة حول عدد الوحدات.

أما فى مجال العلاقات بين أصحاب المسابك، فلم تقم تلك الجمعية بأى دور فى تدعيم تلك العلاقات أو تنسيق العمل بين المسابك، أو الضبط الاجتماعى. وهى الأدوار التى كانت تقوم بها الطوائف الحرفية فى الماضى، فقد كان شيخ الطائفة يقوم بفض أى نزاع أو مشكلة يمكن أن تنشب، وكان لذلك تأثيره على روح التعاون والاحترام بين العاملين فى المسابك. فإذا ترك أحد العمال – على سبيل المثال – العمل فى أحد المسابك، وأراد العمل فى مسبك آخر، فإن صاحب العمل الجديد لا يقبله كعامل إلا بالرجوع إلى صاحب العمل السابق، أو إلى شيخ الطائفة للتأكد من موافقته. وهكذا يمكن أن يظل العامل بلا عمل. وهذا عكس ما يحدث حالياً، حيث يفاجأ صاحب العمل بسرقة جاره لأحد عماله أو بعضهم. كما ازدادت سمات الغش، والنصب، والمضاربة وأصبحت الحرفة "مالهاش كبير يرعى شئونها" (صاحب مسبك ٧).

٤- العلاقة بين صاحب العمل والمتعاقد

يتعاقد صاحب العمل مع القطاع العام – نادراً – ومع القطاع الخاص – غالباً – وفى الحالة الأولى يكون التعامل وفقاً لخطوات عديدة يكره مالكو المسابك الدخول فيها، حيث تبدأ بمناقصة على توريد منتجات محددة بأسعار محددة، مع تقديم البطاقات الضريبية. ويمر التعاقد بمراحل عديدة تنتهى – من وجهة نظر صاحب المسبك – بفرض المصلحة العامة للضرائب مبالغ طائلة على صاحب العمل يتعين عليه سدادها.

لذا يفضل أصحاب المسابك التعاقد مع القطاع الخاص الذى يمكن أن يكون إحدى

ورش الخراطـة، أو التشـطيب، أو التجميـع، مـن داخـل مدينـة القـاهرة، أو مـن إحـدى المحافظات – يرغب فى سد احتياجات منطقته، أو أحد تجار التصدير يرغب فى تصدير المنتج إلى الخارج.

(أ) التعاقد مع الورش

يتم التعاقد بتلقى صاحب المسبك أمر التشغيل – إما من ورش الخراطة، وهذا يحدث بصفة مستمرة فى مسابك الزهر. وإما من ورش التشطيب حيث يباع المنتج – من النحاس أو الألومنيوم – فى صورة غير لائقة للعرض بالأسواق، وتقوم الورشة المتعاقدة بإجراء عمليات التلميع، والإعداد للسوق. وقد يتم التعاقد مع ورش التجميع – التى تطلب سلعة محددة، وتقوم هى بتصنيع الجزء المكمل لها، أو تطلبه من ورشة أخرى، وتقوم هى بعملية التجميع فقط.

وتتسم العلاقات بين أصحاب المسابك، وتلك الورش بقدر من الحيطة. والحذر. ويرى أصحاب المسابك أنه إذا ذهب أحدهم بكمية من السلع المنتجة لبيعها لإحدى تلك الورش – دون أمر تشغيل – فإن صاحب الأخيرة يتحكم فى السعر، ويخفضه غالباً. وفى أحوال أخرى قد تطلب ورشة التشطيب منتجاً محدداً، فتتقدم به عدة مسابك، وعندها إما أن يشترى صاحب ورشة التشطيب كميات صغيرة من كل مسبك حتى لا يفقد التعامل مع أحدهم، وذلك فى حالة تساوى المنتج فى مستوى الجودة والسعر، أو أنه يفضل التعاقد مع المسبك الذى يتميز إنتاجه جودة وسعراً. وفى كلتا الحالتين تتوتر العلاقات ويشوبها الصراع، بين أصحاب المسابك – الذين لم يتم الشراء منهم، أو تم شراء كميات بسيطة – وبين التاجر المتعاقد.

(ب) التعاقد مع تجار من المحافظات الأخرى

يتم التعاقد أيضاً بين صاحب المسبك أو بعض التجار من مختلف محافظات المجتمع المصرى. وغالباً يطلب هؤلاء سلعاً تامة الصنع، وجاهزة للعرض بالأسواق. لذا يقوم المسبك فى تلك الحالة بإرسال المنتج إلى إحدى ورش التشطيب – أو تشطيبه داخل المسبك إذا كان ذلك متاحاً – وإعداده للتسليم فى موعد متفق عليه.

(ج) التعاقد مع تجار التصدير

يتلقى أصحاب المسابك أحياناً أوامر تشغيل من بعض تجار التصدير المصريين أو الأجانب، حيث يتم الاتفاق على طلبيات محددة، فى أوقات محددة، وبمواصفات متفق عليها لتصديرها إلى الخارج (مسابك ٢، ٧).

وفى كافة التعاقدات السابقة يتم بيع السلع المنتجة إما بالكيلوجرام، وبمواصفات محددة، وهى الطريقة الشائعة. أو يتم البيع بالقطعة، وذلك يحدث فى حالة القطاع الكبيرة،

أو الفريدة التى تحتاج فى صناعتها إلى قالب خاص، أو إلى قدر من المهارة والفن.

ويتم التعامل مادياً مع الأطراف السابقة من خلال طريقة البيع لأجل – خاصة فى حالة التعاقد مع الورش – أو عن طريق الدفع الفورى، ويتم ذلك غالباً مع التجار من المحافظات المختلفة، أو تجار التصدير.

والجدير بالذكر أن أصحاب المسابك ينظرون غالباً إلى الطرف المتعاقد على شراء السلع باعتباره أيضاً أحد المستغلين أو المحتكرين، فهو يشترى السلع المصنعة بالكيلو، وبأسعار يضاعفها عند البيع بالقطعة.

وإذا كان أصحاب المسابك يرون بعض علامات الاستغلال من هؤلاء التجار المتعاقدين، فقد دلت الدراسة الميدانية على أن صاحب المسبك، رغم ما يشكون منه من ارتفاع فى أسعار تكلفة السلعة والأجور، إلا أنه حريص على استخلاص فائض قيمة مناسب. فهو يقوم بحساب أسعار التكلفة كاملة، ثم يضيف جنيهاً واحداً – على الأقل – كربح عن كل كيلو جرام من السلع المصنعة. أى أنه إذا استهلك – على الأقل – ألف كيلو جرام من المادة الخام أسبوعياً، فسوف يكون ربحه فيها ألف جنيه فى ذلك الأسبوع.

٥- العلاقة بين صاحب العمل والدولة

سوف يتم تناول تلك العلاقة من خلال موضوعات الضرائب التصاعدية، وتحرير المخالفات، وتقييد ساعات العمل.

فالجدير بالملاحظة أن أصحاب المسابك لا ينظرون إلى الضرائب باعتبارها حقاً للدولة عليهم الوفاء به، بل يرون أن مندوبى مصلحة الضرائب يبالغون فى تقدير المكاسب، التى يحددونها بأنها ٢٥% من أسعار التكلفة، وبالتالى يبالغون فى تقدير الضرائب المستحقة. ولعل ذلك قد أثر على العديد من سلوكيات أصحاب المسابك، فهم حريصون على التظاهر ببساطة الحال، وعلى إهمال المسابك الخاصة بهم، وعلى ترديد الحديث عن المشكلات والأزمات التى يعانون منها.

ونظراً لضيق مساحات المسابك غالباً، فإنه كثيراً ما يقوم صاحب المسبك بإشغال أجزاء من الطريق، مما يجعل بعض الموظفين المختصين يحررون لهم المخالفات. كما تحرر لهم مخالفات فى حالة عدم احتفاظ كل مسبك بطفاية للحريق، بينما هم يرون أن بالمسبك كميات من الرمال يسهل استخدامها فى حالة نشوب حريق. ومع ذلك يستغل بعض هؤلاء الموظفين سلطاتهم فى إمكانية تحرير المحاضر، ويطالبون أصحاب المسابك برشاوى أشبه بالإتاوات.

وأخيراً يرى أصحاب المسابك أن تقييد ساعات العمل هو تقييد لعملهم، يؤثر على ما ينتجونه من سلع، فإشعال الفرن – على سبيل المثال – يستغرق وقتاً، وخطوات العمل

اليدوى تتطلب ساعات عمل طويلة. كما أن إغلاق المسابك مبكراً يدفعهم إما إلى الجلوس إلى المقاهى، وإنفاق مصروفات هم فى غنى عنها، أو الذهاب إلى المنزل ونشوب مشاجرات مع الأبناء والزوجة، وهى مشكلات هم قادرون على التغلب عليها إذا تركت ساعات العمل دون قيود.

وهكذا، يمكن الحكم على تلك العلاقات بأنها تتسم بقدر من الصراع وفقدان الثقة، وغياب فكرة الحقوق والواجبات. فأصحاب المسابك ينصب اهتمامهم، وتتركز رؤيتهم حول حقوقهم على الدولة، ولا يرون عليهم واجباً نحوها، لا فى فرض ضرائب، ولا فى تحرير مخالفات، ولا فى تقييد ساعات العمل.

مما سبق، نستطيع أن نلمس تشابهاً بين علاقات الإنتاج فى ورش سبك المعادن، وبين تلك العلاقات على مستوى المشروعات الرأسمالية رغم وجود اختلافات هامة بينهما. فمالك المسبك على سبيل المثال يقوم بمهام الإشراف، وتنظيم الإنتاج، وهو مالك وسائل الإنتاج، والمادة الخام، وقوة عمل العمال، الذين يستغرقون فى العمل المأجور. وهو فى نفس الوقت مشارك فى جماعة العمل، وإن كان حجم المشاركة يرتبط ببعض المتغيرات فى مقدمتها السن والحالة الصحية.

لذا يمكن أن نلمس تناقضاً، فنحن أمام شكل من أشكال الإنتاج السلعى مع عمل مأجور، وملكية فردية لوسائل الإنتاج. رغم أن طرق تنظيم العمل، وعلاقاته ذات مستوى بدائى.

كما نستطيع أن نلمس من خلال تناول علاقات الإنتاج، أن الاستغلال ليس فقط قاصراً على فئة بعينها لباقى الفئات، ولكنه يمارس بين كل الفئات. فقد وجدنا ملامح لهذا الاستغلال من صاحب العمل والعمال، وبين تاجر المادة الخام وصاحب العمل، وبين تاجر الجملة، وصاحب العمل... إلخ. فكل فئة تستفيد من إمكانياتها فى استغلال الأخرى. ولا تقف الأخيرة مكتوفة الأيدى، وإنما تستفيد أيضاً من إمكانياتها فى المقاومة كرد فعل لذلك الاستغلال.

سادساً: إمكانيات التطوير

بعد التعرف على حرفة سبك المعادن من حيث أنماط الإنتاج فيها، وقوى وعلاقات الإنتاج. وبعد أن لاحظنا ذلك التناقض أو الجمع بين ملامح التقليدية، وسمات النمط الرأسمالى العالمى، يبرز أمامنا تساؤل حول إمكانيات التطوير، يمكن أن تسهم إجابته فى تحديد الرؤية المستقبلية لتلك الحرفة.

وإيماناً بأن محاولات التطوير يمكن أن تبدأ بزيادة حجم وحدات الإنتاج، والإقبال على استخدام الوسائل التكنولوجية، وتبنى طرق حديثة لزيادة الإنتاج – هى متبعة بالفعل

فى بعض المصانع الاستثمارية فى مجتمعنا المصرى – وغير ذلك، فإن أصحاب مسابك المعادن يرون أن معوقات ذلك التطوير تكمن فى بعض الإمكانيات المادية التى تنتمى إلى مجال قوى الإنتاج، وفى مقدمتها:

- ضيق مساحة المسابك الحالية.
- الحاجة إلى المزيد من رؤوس الأموال.
- الحاجة إلى خبراء وفنيين مدربين لتشغيل وصيانة الأجهزة.

وقد اتضح من خلال الدراسة الميدانية أن بعض تلك المعوقات قد طرحت لها بعض الحلول، وأن هناك جهوداً تبذل فى سبيل ذلك، منها استعداد بنوك التنمية الصناعية تقديم قروض ميسرة كرؤوس أموال لتلك المشروعات الصغيرة، وإنشاء مسابك أكثر اتساعاً فى المنطقة الصناعية بالقطامية. ومع ذلك فإن أصحاب المسابك لا يقبلون على التعامل مع تلك البنوك، ولا يفضلون الانتقال إلى المنطقة الصناعية للأسباب التالية:

- أن إيجار المسابك القديمة أقل من الحديثة.
- أن الانتقال إلى المنطقة الصناعية يجعل صاحب العمل يتكبد المزيد من مصروفات انتقال العمال، ونفقات نقل المواد الخام المختلفة، ونقل السلع تامة الصنع...إلخ.

وبتحليل المواقف السابقة، تبين أن هناك بعض المؤثرات الثقافية العامة التى تلعب دورها فى عزوف أصحاب المسابك عن محاولات التطوير، فى مقدمتها تفضيل الملكية الخاصة، ورفض فكرة الملكية العامة والتعاونية، والرغبة الشديدة فى توريث المسبك للأبناء. إلى جانب الإحساس بقيمة العمل الذى يؤديه الصانع، والتى تتضاءل وتتلاشى إذا تحول المسبك إلى مصنع كبير فيه قوة العمل البشرى هامشية وغير أساسية.

وفى ضوء مختلف الظروف السابقة، وانطلاقاً من كون الثقافة **أداة للتكيف**، فقد خلق أصحاب المسابك لأنفسهم ثقافة فرعية خاصة بهم هى ثقافة المهنة، أو الحرفة، أو هى بالمفهوم الماركسى أيديولوجية تمثل الوعى الزائف، أو الصورة الزائفة التى تكونها الطبقة الاجتماعية عن وضعها الخاص، وعن المجتمع بصفة عامة. وقد كونتها تلك الطبقة لتدعم بقائها، وتقاوم بها التغير أو التطور. وهى فى أغلبها حجج ومواقف ومشكلات ثارت فى بداية الثورة الصناعية فى أوروبا، ومرت بها المجتمعات المتقدمة عبر تاريخها، ومع ذلك تم التصدى لها ليحدث التطوير. ونستطيع أن نتبين ملامح تلك الأيدلوجية فى الأمثلة التالية:

١- يرى أصحاب المسابك أن التطوير يمكن أن يكون وخيم العواقب، وأن استخدام التكنولوجيا يمكن أن يعود بالضرر عليهم، ويدللون على ذلك بالأمثلة التالية:

(أ) تم إنشاء مصنع حديث فى حى العباسية بالقاهرة، إلا أن صاحبه قد واجهته مشكلة توفير الأيدى العاملة المدربة، والفنية، واضطر للاستعانة بعمال غير مدربين مما أدى إلى تعطل الآلات، وإغلاق المصنع تماماً.

(ب) استورد صاحب أحد المسابك آلة حديثة، إلا أنه أثناء تشغيلها انفجرت تلك الآلة وأودت بعين صاحب المسبك.

٢- يفضل أصحاب المسابك الإنتاج على قدر حاجة السوق – تحديد الإنتاج – بينما زيادة الإنتاج غير مطلوبة. وهم يلجأون إلى ذلك للتحكم فى أسعار السلع، ويتضح ذلك فى المثالين التاليين:

(أ) استورد صاحب أحد المسابك آلة حديثة (أوتوماتيكية) للعمل فى مسبكه، وعملت الورشة ليوم واحد، وكان الإنتاج وفيراً، مما اضطر صاحب العمل إلى التوقف عن العمل لعدة أيام حتى لا تؤدى زيادة الإنتاج إلى انخفاض أسعار السلع فى الأسواق.

(ب) صرح بعض أصحاب المسابك بأنهم لا يعملون بكامل طاقاتهم – لنفس السبب السابق – وبالتالى فهم يشكون أحياناً من وقت الفراغ، حتى أن بعض المسابك أصبحت تضم أجهزة تليفزيون، وهو أمر لم يسبق للحرفة أن عرفته فى تاريخها.

٣- إذا كانت متطلبات تخزين المواد الخام – رأس المال، ومكان للتخزين – للاستفادة منها وقت الأزمات، تعد غير متوفرة غالباً لأصحاب المسابك. فقد خلق ذلك لديهم اتجاها نحو تفضيل عدم التخزين. لذا يرون أن تخزين المادة الخام هو "تنييم" لرؤوس الأموال. وبالتالى فإنه إذا تمكن أحد أصحاب المسابك من شراء كميات من تلك المواد الخام، فإن عليه تشغيلها فى نفس الأسبوع، وسوف يؤدى ذلك إلى خفض سعر المنتج فى الأسواق، مما يشكل خسارة على صاحب رأس المال.

٤- رغم ما يعانيه العاملون فى تلك الحرفة من مشكلات صحية ترتبط بحرفتهم مثل الإصابة بحروق من المعدن المنصهر، أو تأثر العينين من وهج النيران المستخدمة فى عملية الصهر، أو استنشاق الدخان الكثيف المتصاعد من مداخن المسابك، وغير ذلك. إلا أنهم حريصون على استخدام مقولات – لها تأثيرها على تنشئة الصغار فى الحرفة – تؤكد عكس ذلك منها: "الدخان ما يؤذيش أبداً، وعمرنا ما مرضنا منه، خصوصاً دخان النحاس" (صاحب مسبك ٢)، "الدخان ده مانقدرش نعيش من غير مانشمه" (العامل فى مسبك ٢)، وتعجب صاحب (مسبك ١) من غضب القائمين على مصنع مجاور لصناعة الحلوى – مصنع هاواى – من كثر الدخان المتصاعد من مدخنة المسبك. كما أن أحد

العاملين فى تجمع المسابك، شاهد الباحثة وهى تضع منديلاً ورقياً على أنفها، فسألها فوراً عن سبب ذلك، فذكرت له أنها مصابة بحساسية الصدر، فنصحها بأنها لو استنشقت الدخان المتصاعد، فسوف تشفى من تلك الحساسية.

مما سبق، يمكن القول أن الثقافة وأيديولوجية الطبقة قد أسهمتا فى تشكيل رؤية أصحاب المسابك إلى نمط الإنتاج السلعى فى الوحدات الصغيرة باعتباره أكثر ملاءمة فى الظروف الراهنة – لأن فى زيادة حجم تلك الوحدات، وفى زيادة الإنتاج أخطار تهدد مصالحهم. ولعل لهذا الاتجاه مؤيدين يرون أن المشروعات الصناعية الصغيرة – من حيث الحجم والأساليب التكنولوجية – هى أكثر ملاءمة، ويستندون فى ذلك إلى أن "حجم الإنتاج الذى تنتجه هذه المؤسسات الصناعية يتلاءم مع طبيعة السوق المحدودة لمنتجاتها. فإنتاج عدة أيام لمصنع حديث تغطى احتياجات دولة بأكملها... كما أن إقامة صناعات صغيرة هى خطوة أولى يمكن من خلالها تطوير المهارات وتوسيع نطاق الأسواق مما يسهم فى إقامة صناعات أكثر تطوراً وتعقيداً"[٢١].

ومن هنا، فإن هذا الشكل من أشكال الاستثمار يتدخل فى تحديد طبيعة العمل فى تلك المسابك، وأيضاً فى تحديد بناء الأسعار. بمعنى أن نقص الإنتاج يرجع إلى نقص قوة العمل التى يمكن استثمارها لتحقيق مستوى مرتفع من تراكم رأس المال. كما يرجع إلى تأثير السوق الذى يتحكم فى تخفيض إنتاجية المسابك من أجل الاحتفاظ بمستوى محدد لأسعار تلك السلع. كما أن السلع المستوردة – الشبيهة – لها تأثيرها أيضاً فى تحديد تلك الأسعار. كما يمكن القول أن انخفاض مستوى الإنتاج هو فى جزء منه نتيجة التكامل مع الاقتصاد العالمى، وبالتالى يمكن النظر إلى سبك المعادن باعتبارها جزء من أجزاء الإنتاج السلعى العالمى.

إن حدود المجتمع تمتد وتتسع، ورغم أن حرفة سبك المعادن تتم خارج النمط الرأسمالى للإنتاج، إلا أن قيمة السلع تتحدد بواسطة ذلك النمط. لذا، فالنسق موضوع الدراسة يجب النظر إليه كتفاعل بين أبنية منفصلة يؤثر أحدها فى الآخر على مستوى السوق. وأن هناك ضرورة للاهتمام بتحليل البناء الأكبر باعتباره تجمعاً لبناءات صغيرة تعطى مجتمعة لذلك البناء الأكبر ديناميكيته الخاصة.

* * *

المراجع والهوامش

١- Maurice Bloch, “Marxist Analysis and Social Anthropology” A.S.A. Studies, G. E. Edwin Ardener, Tavistock Publications, London and New York, ١٩٨٤.

٢- رالف بيلز وهارى هويجر، "مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة" ترجمة: محمد الجوهرى وآخرون، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٧، ص ,٣٨٩

٣- أمين مصطفى عفيفى، "تاريخ مصر الاقتصادى والمالى فى العصر الحديث"، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص ص ٢٤٠-,٢٤٨

٤- المرجع السابق نفسه، ص ,٢٥٦

٥- المرجع السابق نفسه، ص ,٢٥٧

٦- المرجع السابق نفسه، ص ,٢٥٧

٧- المرجع السابق نفسه، ص ,٢٦٩

٨- المرجع السابق نفسه، ص ,٢٧١

٩- المرجع السابق نفسه، ص ص ٢٤٩-,٢٥٠

١٠- المرجع السابق نفسه، ص ص ٢٤٩-,٢٥٠

١١- هما وعائين من الألومنيوم أحدهما أصغر من الآخر لعمل حمام مائى لصهر الغراء.

١٢- شادية قناوى، علم الاقتصاد السياسى، ١٩٨٤، ص ,١٤

١٣- السيد الحسينى، "التصنيع فى الدول النامية"، آلان منتجوى، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص,١٦٢

١٤- كان سعر الريذق فى بداية الثمانينيات خمسون قرشاً، وصل نهاية الثمانينيات إلى جنهين ونصف.

١٥- كان سعر النمرة فى البوتقة فى أوائل الثمانينيات جنيه واحد، وأصبحت فى نهاية الثمانينيات ثلاثة جنيهات.

١٦- لقد استخدمت وسائل عديدة لتزويد الأفران بتيارات قوية من الهواء. فالأزتك فى المكسيك لديهم عدد من الرجال الذين يتولون نفخ النار بآلات نفخ مجوفة. أما الانكا فى بيرو فيقيمون أفرانهم على قمة أطراف الجبل بحيث تواجهها الرياح. ولقد استخدمت كثير من شعوب العالم القديم أدوات مختلفة لنفخ النار. (بيلز، مرجع سابق، ص ص ٣٩٢-٣٩٣).

١٧- فى شهر أكتوبر ١٩٨٨ كانت مسابك الألومنيوم ٣، ٩ تفتح أبوابها ولا تعمل، وفى يناير ١٩٨٩ كان مسبك ٣ قد أغلق أبوابه تماماً. وذكر أصحاب تلك المسابك أن السبب فى ذلك ليس فقط ارتفاع أسعار المواد الخام الأساسية، وإنما عدم وجود معدن خام.

١٨- بيلز، مقدمة فى الأنثروبولوجيا العامة، مرجع سابق، ص ٣٩١,

١٩- شادية قناوى، علم الاقتصاد السياسى، مرجع سابق، ص ١٤,

٢٠- محمد على محمد، "المفكرون الاجتماعيون، قراءة معاصرة لأعمال خمسة من أعلام علم الاجتماع الغربى"، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٧,

٢١- السيد الحسينى، "التصنيع فى الدول النامية"، مرجع سابق، ص ص ١٧٩-١٨٠.

لمحة عن المسابك
التى غطتها الدراسة الميدانية

١- مسبك نحاس، وهو من أكبر مسابك الحى مساحة، ويقيم داخله ورشة للتشطيب، وقد ورثه صاحبه، وورثه لأبنائه.

٢- مسبك النحاس، من أجود المسابك إنتاجاً، وملحق به ورشة تشطيب منفصلة، ولم يرثه صاحبه، وإنما ورثه لأبنائه.

٣- مسبك ألومنيوم، متخصص فى إنتاج الغرايات، ورثه صاحبه، وورثه لأحد أبنائه، إلا أن القائم به هو أحد العاملين القدامى به – بعد وفاة صاحبه.

٤- مسبك النحاس، هو أصغر المسابك مساحة، ورثه صاحبه، وورثه لأبنائه.

٥- مسبك النحاس، من المسابك الكبيرة فى الحى – إنتاجاً ومساحة - وتربط صاحبه علاقة قرابة بصاحب مسبك ٢، وقد اكتسب منه الحرفة، وورثها لأبنائه – هم مازالوا فى مراحل التعليم.

٦- مسبك زهر وهو الوحيد المتخصص فى سبك معدن الزهر، ويعد من أكبر المسابك مساحة، وقد ورثه صاحبه، وورثه لأبنائه.

٧- مسبك النحاس، ويعد من أكبر المسابك مساحة وأكثرها جودة، ورثه صاحبه وورثه لابنه – بكالوريوس فنون جميلة.

٨- مسابك ألومنيوم، ويعد مسبك ٨ أكثرها إنتاجاً، وقدر ورثها أصحابها، وورثوها لأبنائهم.

٩- مسابك نحاس تم نقلها من جنبات الحى إلى تجمع بالقرب من الجبل المقطم.

الفصل الرابع عشر
الإطار الرمزى لتحليل العلاقات الاجتماعية
دراسة لآداب وتقاليد الضيافة(*)

مقدمة

يقوم البحث الذى بين أيدينا على محاولة تحليل العلاقات الاجتماعية الخاصة بآداب وتقاليد الضيافة، فى ضوء بعض قضايا التفاعلية الرمزية. ويعد استخدام الأطر الرمزية فى فهم وتحليل العلاقات الاجتماعية أحد المفهومات التى استخدمها العديد من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع. وكان لعلماء الأنثروبولوجيا فضل السبق فى هذا الاستخدام، ومن ذلك الاتجاه البنيوى لشتراوس، والأنثروبولوجيا الرمزية عند شنايدر، والتفسيرية لجيرتز وتيرنر.

وقد تباين تناول علماء الأنثروبولوجيا لهذا الاتجاه، حيث اتجه البعض إلى الاهتمام بمعنى الرمز، ودوره فى عمليات الاتصال، بينما اهتم آخرون بالدافع إلى استخدام الرمز. وتناول البعض الآخر العلاقة بين الرمز والعلامات. وذلك إلى جانب اهتمام آخرين بشكل الرمز أو وظيفته[١].

وتبرز التفاعلية الرمزية كواحد من أهم الاتجاهات فى علم الاجتماع من حيث أنها ركزت على طرق تكوين المعانى والرموز من خلال عمليات التفاعل بين الأفراد، وبصفة خاصة معانى الحياة اليومية. فقد اعتمدت فى تحليلها على فهم الأشكال الأساسية للتفاعل الإنسانى، وكذا الوصول إلى كيفية تبلور الرموز من خلال هذا التكوين، ودوره فى عمليات التفاعل. حيث رأت أن العالم الذى نعيشه يعد عالماً رمزياً بالدرجة الأولى. كما اتجهت إلى الاهتمام بكيفية تكوين الذات[٢]، وذلك من منطلق أنها الوحدة الجوهرية للاتصال من خلال التفاعل. "فالفرد له القدرة ليتعلم قدراً هائلاً من المعانى.. ويتعلم ذلك عن طريق الدخول فى تفاعل مع الأفراد الآخرين"[٣]. وهو ما يؤدى إلى عملية يطلق عليها إيواء الذات، وفيها "خلق ضرب من التوافق بين ذات الفرد وذوات الآخرين، أو بين ذاته ومجموعة المعانى التى يتفق عليها كل الأفراد داخل المجتمع"[٤].

وقد تبلورت البدايات الأولى للتفاعلية الرمزية فى أوائل العشرينيات من القرن العشرين، واستمرت منذ ذلك الحين فى عملية تكييف وتعديل مستمر لمفاهيمها وقضاياها.

(*) كتبت هذا الفصل الدكتورة منى الفرنوانى.

(على الرغم من أن البعض يرى أنها نظرية غير مكتملة)[٥].

وستقدم الفقرات التالية لمحة عن التطورات التى مرت بها هذه النظرية منذ نشأتها فى أوائل العشرينيات من القرن العشرين حتى وقتنا الحالى، ثم أهم القضايا التى تتناولها النظرية. ومما تجدر الإشارة إليه أن التطورات المختلفة للنظرية، قد توازت مع استمرار الخط العام لها، والمتمثل فى دراسة عمليات التفاعل فى علاقات الحياة اليومية، والرموز المستخدمة فى هذا التفاعل والناتجة عنه.

وقبل البدء فى تناول مختلف المراحل التى مرت بها النظرية وتطوراتها والمؤثرات التى ساهمت فى بلورة آرائها، نشير إلى أن أمريكا الشمالية تعد الموطن الأم لهذه النظرية، وبصفة خاصة مدرسة شيكاغو. فقد صك مصطلح التفاعلية الرمزية هربرت بلومر عام ١٩٣٧. وعلى الرغم من وجود شبه اتفاق على ذلك، إلا أن البعض يرى أن المصطلح يرجع إلى هربرت ميد، ويرجعه آخرون إلى بارك، ويرى البعض الآخر أن الأمر يرجع بصورة كاملة إلى مدرسة شيكاغو. بينما يتجه فريق آخر إلى اعتبار ديفيد هيوم وآدم سميث هما مؤسسا هذه النظرية.

أولاً: لمحة عن تطور النظرية

بدأت آراء نظرية التفاعلية الرمزية فى التبلور منذ أوائل القرن العشرين، واستمرت فى عمليات تعديل وتطوير لآرائها منذ ذلك الحين. وقد تأثرت فى مراحلها المختلفة بالعديد من المؤثرات والمدارس الفكرية والعلماء، الأمر الذى ساهم فى بلورة قضاياها المختلفة. ويمكن تبين مختلف هذه المراحل على النحو التالى:

١- النظرية فى العشرينيات الأولى من القرن العشرين

دارت آراء النظرية فى هذه المرحلة حول دراسة أهمية التفاعل فى العلاقات الأولية ودوره فى تكوين الذات أو الأنا. وقد ساهم اتجاهان نظريان فى تشكيل آرائها هذه. الأول يتعلق بآراء تشارلز هورتن كولى. والثانى من اتجاهات البراجماتية والشكلية.

وفيما يخص تأثير آراء تشارلز هورتن كولى ـ والتى نستطيع القول بأنها قد سيطرت على التفاعليين ـ نجد أنها تدور حول تفسير العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعى، ونشأة كل من الإنسان والمجتمع. ومن ذلك رأيه الخاص بمرآة الذات والتى يعنى بها الطريقة التى ينعكس بها إحساس الفرد بذاته من خلال الآخرين. وهناك أيضاً آراؤه الخاصة بالجماعة الأولية، من حيث تميزها بالتفاعلات المباشرة من خلال علاقات الوجه للوجه[٧].

أما التأثير الثانى الذى لعب دوراً محورياً فى آراء التفاعلية الرمزية فى هذه الفترة فيتمثل فى آراء الاتجاه البراجماتى والاتجاه الشكلى. ويتجلى تأثير البراجماتية فى

محاربتها للأبنية الكلية، ورؤيتها لضرورة تفسير كل فكرة عن طريق تتبع نتائجها العملية، وأن هناك العديد من الحقائق المتغيرة والمتبدلة فى الخبرات الحياتية.

ويعد جورج هربرت ميد من رواد البراجماتية الذين أسهموا فى بلورة قضايا التفاعلية، ويظهر ذلك بصفة خاصة من خلال آرائه حول الذات والعقل والمجتمع، حيث ذهب إلى ضرورة تحليل الخبرة فى إطارها المجتمعى، إلى جانب تأكيده على أهمية اللغة والرموز والاتصال فى حياة الجماعة البشرية[٨]. فالرمز الدال فى رأيه هو المعنى المشترك، وهو يتطور فى سياق عملية التفاعل[٩]، فالتفاعل يولد المعانى، والمعانى تشكل عالمنا "وهذا يعنى أننا نخلق عالمنا بما نخلع عليه من معان"[١٠].

وإذا كانت التفاعلية قد تبنت آراء ميد حول التفاعل والرموز، فإنها أيضاً قد تأثرت بآرائه حول الذات، والتى تعلم الإنسان كيف ينظر إليها من خلال نظرة الجماعة لها. ثم كيف يتطور الأمر مع تطور عمليات التنشئة، والتى يتعلم فيها الفرد كيفية أداء الدور، ورؤية نفسه فى إطار أوسع، إلى أن يصبح قادراً على أخذ دور الآخر العام[١١].

أما تأثير الشكلية أو الصورية على التفاعلية فيظهر من خلال اهتمام التفاعلية بتفاصيل الحياة. وهو ما ذهبت إليه آراء الشكلية، وبصفة خاصة آراء جورج زمل، خاصة آراؤه حول أشكال التفاعل الاجتماعى التى ميز فيها بين الشكل والمحتوى لتفاصيل الحياة. كما ذهب إلى أن دراسة التفاصيل تقود إلى دراسة الكل، حيث يمكن أن نجد فى كل جزئية من تفاصيل الحياة المعنى الكامل لها[١٢].

٢- التفاعلية فى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين

تأثرت التفاعلية فى هذه الفترة بمدرسة شيكاغو الإمبيريقية، وقد انعكس هذا التأثير على التفاعلية فى اتجاهها إلى وضع منهج لدراستها يحتكم إلى الواقع، ويقوم على دراسة التفاعل الاجتماعى فى العلاقات الأولية. وكذا دراسة الذات وتنظيمها دراسة إمبيريقية. وهو اتجاه يخالف ما كان سائداً فى هذه الفترة، حيث ساد فيها الاهتمام بالمجرد. وساهم تأثير مدرسة شيكاغو الإمبيريقى فى ظهور وبلورة الملاحظة بالمشاركة، ودراسة الحالة، وهى المناهج التى تبنتها التفاعلية فى دراستها الميدانية.

ويعد روبرت بارك وهربرت بلومر من أهم مؤسسى مدرسة شيكاغو، ومن أهم مؤسسى التفاعلية فى هذه الفترة. فقد قدم بلومر صياغته لمصطلح التفاعلية فى هذه الفترة كما قدم اقتراحاً، بأن تكون التفاعلية نظرية لها ثلاث مقدمات (مفاتيح لفهم النظرية) تنحصر فيما يلى:

- تتبلور أعمال الأفراد تبعاً لمعرفتهم بمعنى الأشياء.
- تتبلور معانى الأشياء من خلال عمليات التفاعل بين الأفراد.

- تتغير معانى الأشياء وتتكيف وتتواصل من خلال عملية تفسيرية أو تأويلية أثناء تعامل الأفراد مع هذه الأشياء.

وإلى جانب ما تقدم، قدم بلومر إطاراً منهجياً يقوم على ضرورة معرفة الواقع كما يعيشه الناس. وأسهمت آراء بلومر النظرية والمنهجية فى اتجاه التفاعلية إلى دراسة عمليات التفاعل الاجتماعى بالرجوع إلى الواقع الإمبيريقى الذى يعيشه الأفراد. وأصبحت التفاعلية بفضل ذلك نظرية تقترب من الواقع وتبتعد عن المجرد (تقترب من الأرض وتبتعد عن السماء على حد تعبير البعض)[١٣].

٣- التفاعلية فى الخمسينيات من القرن العشرين

وتمثل هذه الفترة مرحلة من المراحل التى جمعت فيها التفاعلية ما بين الإمبيريقية والتنظير. وقد تأثرت التفاعلية فيها باتجاهات وأعمال كل من هوارد بيكر، وجوفمان، وكذا بالاتجاه الإثنوميثودولوجى[١٤].

وفيما يخص تأثير بيكر على التفاعلية نجد الاهتمام بتفسير كيفية أداء الأفراد للأشياء من خلال التعلم من الآخرين. وتجلى تأثير جوفمان فى اهتمام التفاعلية بالطريقة التى يتصرف بها الأفراد فى أداء أدوارهم فى جميع أوجه الحياة، سواء الخاصة أو العلنية، كما قدم تصنيفاً للذات والنفس[١٥].

ويرجع الفضل إلى جوفمان فى تزويده التفاعلية بقاموس لمفاهيم جديدة، أوضحت العديد من التفاصيل الدقيقة لتفاعلات علاقات الوجه للوجه فى الحياة اليومية. كما حاول أن يوضح أن نظام التفاعل هو الجسر الذى يربط بين الماكرو والميكرو فى الحياة الاجتماعية[١٦].

ولعب الاتجاه الإثنوميثودولوجى دوراً فى توجيه اهتمام التفاعلية إلى محاولة الوصول إلى المنطق والأساليب التى يستخدمها الأفراد فى حياتهم اليومية، سواء لأنفسهم أو لغيرهم. فالإثنوميثودولوجى اتجاه يدرس الحياة كما تحدث، وعلى ذلك فهو اتجاه يسعى إلى وصف وتفسير القواعد والأبنية والإجراءات التى تمكن من ممارسة الحياة الاجتماعية[١٧].

٤- التفاعلية فى الستينيات من القرن العشرين

تعد فترة الستينيات فترة ازدهار للتفاعلية، كما أنها الفترة التى تم فيها تأسيس قواعد التفاعلية، بل إنها الفترة التى ساهمت فيها آراء وكتابات علماء النظرية التفاعلية فى إعادة تشكيل رؤى بعض العلوم الأخرى لمفاهيمها ومناهجها.

٥ـ التفاعلية فى السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين

وعلى العكس من فترة الستينيات، فقد تعرضت التفاعلية فى السبعينيات لهجوم شديد، واتهمت بعدة اتهامات منها: أنها ذاتية وفردية أكثر منها بنائية وموضوعية، إلى جانب اتهامها بأن مفاهيمها يشوبها الكثير من الخلط، وخاصة مفهوم الذات. كما اتهمت من أصحاب الاتجاهات النفسية بتجاهل الجوانب العاطفية وغير المحسوسة. ورأى البنائيون أن التفاعلية لا تستطيع أن تتعامل مع البناء ـ القوة ـ الاقتصاد ـ التاريخ. كما يشوبها تأرجح ما بين الليبرالية والمحافظة(١٨).

وقد أثمر هذا الهجوم ضعفاً فى النظرية إلا أنه لم يستمر طويلاً، حيث أدى ـ على عكس ما كان متوقعاً ـ إلى محاولة النظرية تنظيم نفسها لتصبح فى صورة أكثر خصوبة وتنظيماً.

وتجلت محاولات إعادة تنظيم وتجديد وتطوير النظرية فى الثمانينيات، حيث اتجهت النظرية إلى وضع مفاهيم جديدة، إلى جانب استخدام أساليب وطرق ذات طابع نظامى. كما عملت على وضع البناء الاجتماعى موضع الاعتبار، عند تناولها لأدوار الأفراد. واعتبرت بعض الاتجاهات فيها البنية الاجتماعية والقضايا المرتبطة بها مثل القوة والسلطة شاغلها الأساسى. وجاهد البعض لصياغة مفاهيم تربط بين مستوى الماكرو ومستوى الميكرو.

أما اتهام التفاعلية بتجاهل العواطف، فيرجع إلى تغيير مفهوم العواطف حيث لم تعد تعرف بأنها تحدث داخلنا، ولكن أصبح ينظر إليها على أنها تنبثق من التفاعل، ومن ثم اتجه التفاعليون إلى وضع العواطف كموضوع للتحليل الاجتماعى ومحور للفحص الإمبيريقى(١٩).

ومن جوانب التغيير والتطوير التى أجرتها النظرية، الاهتمام باللغة. فالاهتمام باللغة يعد من المحاور الأساسية المستمرة للتفاعلية منذ نشأتها، لما تمثله وتشمله من رموز. والتطوير المقصود هنا يدور حول الاهتمام باللغة فى فن السرد القصصى. وقد اهتم بعض التفاعليين بطريقة فن السرد القصصى فى عرض مادتهم الميدانية.

ومن جوانب التطوير أيضاً اهتمام التفاعلية بالإشارة. وبالطبع فإن التفاعلية التى تقوم على الرمز، لا يمكن أن تكون قد تجاهلت الإشارات ومعناها ورموزها. ولكن المقصود أن التفاعلية فى تطورها لم تأخذ بالاتجاهات الخاصة بالتشفير، وذلك من منطلق أن المعانى فى التفاعلية ليست ثابتة، إلى جانب اعتمادها على عمليات التفاعل. وعلى ذلك فإن اهتمامها بالإشارة لا يعنى الاعتماد على شفرة ثابتة، ولكنها تعتمد على شفرة متغيرة بتغير عمليات التفاعل الاجتماعى(٢٠).

ثانياً: أهم قضايا نظرية التفاعلية الرمزية

فى محاولة لمواجهة النقد الموجه إلى أتباع التفاعلية باهتمامهم بالواقع الإمبيريقى أكثر من التنظير، اهتمت التفاعلية بأربعة محاور نظرية تعد قضايا أساسية لها. ويمكن تبين المحاور أو القضايا التى قدمتها نظرية التفاعلية الرمزية على النحو التالى:

١- القضية الأولى: الرموز والمعانى

يتحدد العالم الإنسانى فى منظور التفاعلية الرمزية من خلال ما يبلوره من رموز واتخاذها وسيلة للتعامل. وعلى ذلك فالعالم من وجهة نظرهم عالم رمزى بالدرجة الأولى أكثر منه مادى أو موضوعى. فالرموز هى التى تميز العالم الإنسانى عن العالم الحيوانى، فهى التى أوجدت الثقافة والتاريخ.

ويتمثل الدور الأساسى للرموز فى بلورتها للمعانى التى تنبثق من خلال التفاعل بين الأفراد، تلك المعانى التى قد تخص الإنسان سواء من حيث الجسد، النفس، العاطفة. أو من ناحية أعماله وتصرفاته، أو تلك التى تختص بالنظم الاجتماعية الكبرى. وعلى ذلك فالمعانى تحدد وتفسر سلوك وطرق معيشة الأفراد وطرق اتصال بعضهم بالبعض الآخر.

ومن خلال طبيعة التكوين والهدف، فإن هذه المعانى قد تتغير وتتكيف من خلال عمليات التفاعل بين الأفراد، ومن ثم فإن المعانى ليست ثابتة أو محددة. فالعادات والروتين الخاص بالحياة قد يتعدل ويتغير بصفة مستمرة[٢١].

ومما تقدم يمكن القول بأن التفاعلية ـ خلافاً لرأى أتباع علم الدلالات ـ تهتم بطرق ظهور المعنى وازدواجية هذه المعانى (تبعاً لتداخل طبيعة الحياة الاجتماعية)[٢٢].

٢- القضية الثانية: الذات والآخر

تركز التفاعلية الرمزية فى هذا المحور على استراتيجيات تكوين الذات، سواء ذات الفرد أو ذات الآخر. حيث تذهب إلى أن تكوين كلا الذاتين (الفرد والآخر) يتم من خلال عمليات التفاعل والتكيف التى تتم بين الأفراد داخل الحياة الاجتماعية.

ومن خلال ما تقدم يمكن القول بأن التفاعلية لا توجه اهتماماً بالأبنية الاجتماعية، ولكن ينصب اهتمامها على الحياة الاجتماعية فى صورتها الدينامية باعتبارها شبكة دينامية جدلية تتبدل وتتكيف بصفة مستمرة ولا تتوقف عن ذلك.

وتذهب التفاعلية الرمزية إلى أن عمليات التفاعل التى تحدث بين الأفراد فى الحياة الاجتماعية تؤدى إلى بلورة ذات الفرد وذات الآخر، وهو ما يؤدى إلى وجود الأنشطة المشتركة بين الأفراد وإحساسهم بالزمن وتنظيمه، ومن ثم بناء المجتمعات

والحضارات[٢٣].

٣- القضية الثالثة: التفاعل

تدور بؤرة اهتمام التفاعلية الرمزية حول الأفعال الجمعية التى تتميز بالتفاعل، وليس على الفرد أو المجتمع. فالأفعال الجمعية هى التى تنظم الحياة، ومن خلال هذا التنظيم يكون المجتمع.

وإذا كانت أهم وحدة فى التحليل لدى التفاعلية تقوم على الذات، فإن اهتمامها لا يكون لذات الفرد كفرد يحيا بمفرده، ولكن لذات الفرد كما توجد فى ذات الآخر الاجتماعى الذى يؤثر فى هذا الفرد. ومن خلال ذلك يمكن القول أن الآخر يعد مرآة لذات الفرد يرى من خلالها جميع أدواره، إلى جانب أدوار الآخر أيضاً. فالفرد فى حالة ارتباط وتفاعل دائم مع الآخر. وقد يتضح ذلك فى الجذور الأولى التى قامت عليها التفاعلية، والتى تقوم على كيف يعمل الأفراد الأشياء سوياً[٢٤].

٤- القضية الرابعة: الإمبيريقية

يقوم هذا المحور على ضرورة دراسة الواقع دراسة إمبيريقية تبعد عن الأطر الصارمة والمجردة. وتذهب التفاعلية إلى أن الدراسة الإمبيريقية - لمختلف الموضوعات - التى تلمس الواقع والتفاعلات الاجتماعية بين أفراده ستقود إلى الوصول إلى ما وراء الرموز التى تنبثق من هذه التفاعلات، وتصل إلى العمليات الاجتماعية، التى تحدد بدورها الأنماط الأساسية أو الأشكال الأساسية للحياة الاجتماعية. ومن خلال هذا الاتجاه رأى البعض أن التفاعلية قد أنزلت علم الاجتماع من مستوى دراسة المقولات النظرية المجردة إلى مستوى دراسة الواقع الفعلى[٢٥].

وفى ضوء ما تقدم ستحاول الدراسة الراهنة الاهتمام بالمحاور التالية فى تحليل أحد أنماط من العلاقات الاجتماعية (الأولية) للحياة اليومية، والذى يتمثل فى آداب وتقاليد الضيافة. وتنحصر هذه المحاور فيما يلى:

١- الرموز والمعانى التى تتحدد وتنظم آداب وتقاليد الضيافة.

٢- دينامية العلاقات ودورها فى بلورة ذات الفرد وذات الآخر الاجتماعى.

٣- التفاعلات الاجتماعية بين الفرد والآخر، والتى تتبلور من خلالها آداب وتقاليد الضيافة.

وجدير بالذكر أن ذلك سيتم من خلال دراسة إمبيريقية تعتمد على رصد التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد فى أحد المجتمعات المحلية. ولكى يتحقق ما تقدم فقد كان من الضرورى إجراء ما يلى:

- بلورة تساؤلات انبثقت من الأطر النظرية لقضايا التفاعلية الرمزية، ومن موضوع الدراسة. وستحاول الدراسة الميدانية الإجابة عليها.
- اختيار مجتمع محلى لاجراء الدراسة الإمبيريقية.
- اختيار مناهج مناسبة تقود الدراسة فى جمع مادتها الميدانية.

ويمكن تفصيل ما تم إجراؤه فى هذا الصدد على النحو التالى:

أولاً: تساؤلات الدراسة

وتنحصر فى التساؤلات التالية:

- إلى أى حد تلعب الرموز دوراً فى تحديد آداب وتقاليد الضيافة بكافة أشكالها كنمط من علاقات الحياة اليومية؟
- إلى أى حد تحدد التفاعلات بين الأفراد ذات الفرد وذات الآخر فيما يخص آداب وتقاليد الضيافة؟
- إلى أى حد تسهم التفاعلات بين الأفراد فى مختلف أنماط العلاقات الاجتماعية (القرابة، الجيرة، الصداقة، المصلحة...) بدور فى تحديد وتنظيم مختلف أشكال آداب وتقاليد الضيافة؟

ثانياً: اختيار مجتمع الدراسة

اتجهت الدراسة إلى اختيار أحد المجتمعات المحلية لإجراء الدراسة الميدانية. وقد تم مراعاة البعدين التاليين فى هذا الاختيار:

- ارتفاع كثافته السكانية.
- أن يكون من المجتمعات التى تتميز بالقدم (غير مستحدث).

ويرجع اتخاذ هذين البعدين كمحدد لاختيار مجتمع البحث إلى أن الكثافة السكانية تلعب دوراً فى إفراز أنماط من التفاعلات بين الأفراد، الأمر الذى يترتب عليه وجود أنماط مختلفة من العلاقات الاجتماعية التى تصطبغ بصبغة علاقات الوجه للوجه والتى تتدعم وتترسخ مع استمرار الحياة اليومية للأفراد داخل حدود منطقة جغرافية محددة. ومن خلال ذلك وبمرور الوقت يصبح للأفراد فى هذه المنطقة تاريخ حياة مشترك يمكن من خلاله رؤية الرموز التى تحددها حياتهم المشتركة هذه، كما تمكن من رؤية ذات الفرد وذات الآخر الاجتماعى والأفعال الاجتماعية التى تلعب دوراً فى تنظيم حياتهم فى هذه المنطقة من خلال تحديد ذاتهم هذه.

وفى ضوء ما تقدم تم اختيار مدينة قليوب لإجراء الدراسة الميدانية. ويرجع ذلك إلى أنها من المدن القديمة(*). كما ترتفع الكثافة السكانية بها، حيث يبلغ عدد سكانها ١٠٥٢٤٩ نسمة على حين تبلغ مساحتها الكلية ٥ كم٢.

وتقع مدينة قليوب شمال القاهرة (تبعد عن مدينة القاهرة ١٥ كم) يحدها من الشمال مركز طوخ، ومن الشمال الشرقى شبين القناطر، ومن الجنوب الشرقى مركز الخانكة، بينما من الجنوب مدينة شبرا الخيمة، ومن الغرب مدينة القناطر الخيرية(٢٦).

أما عن النشاط الاقتصادى بالمدينة فيقوم على الزراعة والصناعة والتجارة. وفيما يخص الزراعة فهى من الأنشطة الأساسية للسكان. وتشتهر بزراعة القطن والقمح والذرة، بالإضافة إلى الخضر والفاكهة والموالح. وتعتبر من المناطق التى تعتمد عليها القاهرة كمصدر لسد احتياجاتها من الفواكه والخضروات.

أما عن الصناعة، فقد أنشأ محمد على بها صناعة نسج القطن. وكان ذلك بداية لانتشار مصانع الغزل والنسيج بها والتى بدأت باستخدام الأنوال لهذا الغرض. وقد أخذت صناعة النسيج بها فى النمو والتطور، حتى بلغت شأناً عظيماً أثناء الحرب العالمية الثانية. وظلت صناعة النسيج الصناعة الأولى بها، إلى أن تطور الأمر فى الوقت الحالى لتظهر بعض الصناعات الأخرى. ومن ذلك صناعة الأخشاب، وبعض الصناعات الغذائية، والتى ظهرت نتيجة لإنشاء بعض الشركات الصناعية بها نظراً لقربها من مدينة القاهرة. ومن ذلك شركة نستله وشركة سنافر، فضلاً عن بعض شركات إنتاج العلف بكافة أنواعها.

وتعرف قليوب تجارة المنتجات الزراعية والمنتجات الصناعية، علاوة على بعض المنتجات الغذائية. وفيما يخص الخدمات الموجودة بالمدينة نجد بها الخدمات الطبية، حيث توجد بعض المستشفيات العامة والخاصة، علاوة على بعض المراكز الطبية والعيادات الطبية الخاصة. كما يوجد بها مدارس حكومية وخاصة لمختلف المراحل التعليمية للتعليم العام والأزهرى وإعداد المعلمين. كما ينتشر بها العديد من الأسواق التى يفد إليها العديد من أبناء القرى المجاورة لبيع محاصيلهم الزراعية والخضروات.

(*) وردت فى قوانين ابن مماتى وفى تحفة الإرشاد من أعمال الشرقية، وفى التحفة قليوب مدينة لأعمال القليوبية، ومن الانتصار المدينة قليوب وهى مدينة عظيمة حسنة يقال أنه كان بها ١٧٠٠ بستان وقد خرب أكثرها. وكانت القرى التى يتكون منها اليوم إقليم القليوبية تابعة لاقليم الشرقية. وفى عام ١٣١٥م.. أنشئ لأول مرة إقليم القليوبية باسم الأعمال القليوبية وجعلت مدينة قليوب قاعدة لها وإليها تنسب القليوبية.. وقد استمرت قليوب قاعدة للقليوبية إلى أن نقل منها ديوان المديرية والمصالح الأميرية الأخرى إلى مدينة بنها سنة ١٨٥٠ مع بقاء المديرية باسم القليوبية. لمزيد من التفاصيل انظر محمد رمزى، القاموس الجغرافى، ج١، ١٩٥٦.

ثالثاً: مناهج الدراسة

تطلبت الإحاطة بجميع جوانب موضوع البحث، والوصول إلى إجابات عن تساؤلاته ضرورة المزاوجة بين أكثر من منهج من المناهج الكيفية. ومن ذلك منهج دراسة المجتمع المحلى من حيث كونه يتيح دراسة فكرة المعية، والانتماء، والعلاقات التى تنشأ داخل نطاق جغرافى محدد. كما تظهر أهمية منهج دراسة الحالة، إذ يمكننا من الإحاطة بجميع العلاقات التى تتم بين الأفراد، والحدود التى توضع بينهم وبين بعضهم فى داخل علاقات الضيافة. وكان للمنهج الأنثروبولوجى بأدواته المختلفة أهمية خاصة من حيث استخدام الملاحظة والملاحظة بالمشاركة، علاوة على اختيار الإخباريين الرئيسيين للإحاطة بكافة جوانب موضوع الدراسة.

وستتناول الفقرات التالية كيفية توظيف الدراسة لمختلف هذه المناهج فى العمل الميدانى:

١ـ منهج دراسة المجتمع المحلى

يفرض هذا المنهج محورين أساسيين لاستخدامه يتمثلان فى النطاق الجغرافى والعلاقات المتبادلة بين الأفراد. وفى ضوء هذين المحورين، تُتخذ ست طرق لدراسة المجتمع المحلى تنحصر فى: مفهوم الحيز، الخلفية الاجتماعية للأفراد، الأنماط الثقافية، التفاعل الفردى والجماعى، توزيع القوة، الأنساق الاجتماعية[٢٨].

وفى إطار هذا المنهج اتجهت الدراسة فيما يخص مفهوم الحيز إلى تحديد الحدود الجغرافية لمجتمع الدراسة. وقد أشار وليم لايتفوت إلى ضرورة أن يضع الباحث فى اعتباره عند دراسته أحد المجتمعات أن هناك مجتمعين محليين، الأول يتحدد من خلال الحدود الجغرافية، والثانى يتمثل فى المنطقة الافتراضية التى يحددها أبناء المنطقة ذاتها كحدود لمنطقتهم فى رؤاهم. ويؤكد محمد الجوهرى على ذلك حيث يذهب إلى وجود تحديدين للحيز المكانى للمجتمع، الأول يتمثل على مستوى الوعى أو التحديد الذاتى، وهو ما يظهر فى فكرة النحن، والثانى تحديد موضوعى للحدود الجغرافية للمنطقة[٣٠].

وقد ساهم ما تقدم فى اقتصار الدراسة على المنطقة التى تقع فى وسط مدينة قليوب، وهى المنطقة التى تسكن فيها الغالبية من سكان المدينة، وتلك التى تقع على أطراف المدينة الجنوبية الغربية، والتى تمثل الامتداد العمرانى للمدينة. بينما استبعدت الدراسة الامتداد الشمالى الشرقى للمدينة، والذى يتمثل فى مناطق زراعية يعيش فيها مجموعة من الأفراد، تعتمد فى حياتها المعيشية على مهنة الزراعة. ويرجع اختيار المنطقة الأولى واستبعاد الثانية إلى ما استنتجته الباحثة من آراء أفراد مجتمع البحث لحدود مجتمعهم. فهم يضعون حدوداً فاصلة فى رؤاهم لذات مجتمعهم، الذى يعدونه مجتمعاً حضرياً نتيجة

لانتشار بعض الصناعات به، مثل صناعة المنسوجات ثم صناعة الأخشاب التى انتشرت به مؤخراً. ويؤكد أفراد مجتمع المدينة أن الأفراد الذين يعيشون فى الشمال الشرقى ليسوا من سكان المدينة، لأنهم يمارسون مهنة الفلاحة حيث تخرج هذه المهنة وعاداتها فى رأيهم عن ذات مجتمعهم الحضرى.

ومن خلال ما تقدم اقتصرت الدراسة على المناطق المشار إليها والتى تمثل المناطق الحضرية. وقد تدعم ذلك من خلال ارتفاع الكثافة السكانية فيها والتى تمكن من لمس التفاعلات والحدود المختلفة لآداب وتقاليد الضيافة.

وعن الخلفية الاجتماعية للأفراد: فقد حرصت الدراسة على الوصول إلى الخلفية الاجتماعية للأفراد فى المناطق المختارة للدراسة، وذلك من حيث نوعية العلاقات واختلافها تبعاً لعلاقات الجيرة، والقرابة، والصداقة، والمصلحة.

الأنماط الثقافية: وذلك من حيث اختلاف نوعية التفاعلات بين الأفراد، وكيفية تحديد ذات الفرد والآخر، والرموز المختلفة التى تتحدد فى ضوئها آداب وتقاليد الضيافة فى كافة أشكالها ولدى مختلف الطبقات.

التفاعل الفردى والجمعى: تعد دراسة التفاعلات على مستوى الفرد والجماعة أحد المحددات التى تسعى الدراسة إلى تحقيقها، بهدف الوقوف على الرموز التى تنبثق من هذه التفاعلات والتى تحدد ذات هذا المجتمع.

توزيع القوة: وذلك على مستوى العلاقات القرابية والجيرة والصداقة. ودور أبعاد توزيع القوة فى هذه العلاقات فى تحديد طبيعتها والتفاعلات فى داخل حدودها بين الأفراد فيما يتعلق بآداب وتقاليد الضيافة.

٢- المنهج الأنثروبولوجى:

استعانت الدراسة بالمنهج الأنثروبولوجى بأدواته المختلفة ومنه اتجهت إلى ما يلى:

اختيار مجتمع الدراسة: حيث راعت الدراسة فى هذا الاختيار أن يكون مجتمعاً تتوافر فيه بعض الأبعاد التى يمكن من خلالها تحقيق أهداف الدراسة. وعلى ذلك تم اختيار مدينة قليوب لتكون ميداناً للبحث الميدانى[٣١].

كما استخدمت الدراسة الأدوات المختلفة لهذا المنهج المتمثلة فى **الملاحظة والملاحظة بالمشاركة** من حيث ملاحظة كيفية استقبال الضيوف وتوديعهم والطرق المتبعة فى إنهاء الضيافة، وكيفية تقديم واجبات الضيافة والرموز المحددة للجوانب المختلفة للضيافة. وإلى جانب الملاحظة كانت هناك **المقابلة** حيث أجرت الباحثة العديد من المقابلات المقننة. وقد تنوعت ما بين مقابلات للحصول على مادة خاصة بالمجتمع

المحلى وتاريخه وتطور إيكولوجيته، إلى جانب المقابلات التى هدفت إلى الوصول إلى مختلف جوانب آداب وتقاليد الضيافة ورموزها وذاتيتها. وقد راعت الدراسة فى اختيار الإخباريين الرئيسيين تنوعهم وفقاً للسن والنوع والأوضاع الطبقية والمهنية.

٣- منهج دراسة الحالة

تم اتخاذ الأسرة كوحدة لحالات الدراسة. وقد حرصت الدراسة وفقاً لمتطلباتها أن تتنوع الحالات المختارة تبعاً لنمط الأسرة، حيث تنوعت ما بين أسر نووية، وأسر ممتدة. وفيما يخص الأسر النووية تنوعت ما بين أسر فى بداية تكوينها، وأسر مرت عليها فترات زواجية طويلة. كما عملت الدراسة على اختيار أسر تتنوع تبعاً للمهنة والطبقة ومكان السكن (داخل الكتلة السكنية أو فى أطراف المدينة) وعمل المرأة أو التعليم.

نتائج الدراسة الميدانية

أظهرت الدراسة الميدانية أن عادات وآداب الضيافة تنقسم إلى ثلاثة جوانب، يتناول الأول منها الضيافة ذات الفترة المحدودة، والتى يطلق عليها اسم **الزيارات**. ويتناول الثانى الضيافة على الطعام والتى تسمى **"العزومات"**. أما الثالث فيدور حول **الضيافة مع المبيت**.

ويمكن أن نتبين مختلف هذه الجوانب وما يرتبط بها من آداب وتقاليد من خلال العديد من الرموز التى تحددت من خلال عمليات التفاعل الاجتماعى بين أفراد مجتمع البحث، والتى من خلالها تبلورت ذات هذا المجتمع على النحو التالى:

أولاً: الضيافة ذات الفترة المحددة "الزيارات"

تمثل الضيافة ذات الفترة المحددة "الزيارات" أكثر أشكال الضيافة شيوعاً فى مجتمع الدراسة. وتعد من ضروريات الحياة الاجتماعية التى تتحدد من خلال التفاعل بين الأفراد فى حياتهم اليومية.

وتظهر المادة الميدانية أن الزيارات تتم على مستويات متعددة، حيث تتم داخل علاقات القرابة، الجيرة، الصداقة، المعرفة، وعلاقات المصالح. كما تظهر أن للزيارات عادات وطقوساً وممارسات وقواعد وواجبات تختلف باختلاف هذه المستويات.

وتتحدد ممارسات وواجبات الضيافة داخل هذه المستويات تبعاً لعدة محددات منها الإعلام عن الزيارة، مناسباتها، أوقاتها أو زمنها، واجباتها ـ لكل من المضيف والزائر ـ

طرق إنهائها، ثم كيفية توديع الزائر. ويمكن تبين ذلك على النحو التالى:

١ـ الإعلام عن الزيارة

تتباين الاتجاهات بين أفراد مجتمع البحث فيما يخص ضرورة أو عدم ضرورة الإعلام عن الزيارة. ويلعب التفاعل الاجتماعى الذى يحدد ذات الفرد وذات الآخر داخل محددات الطبقة والبعد القرابى، والجيرة، والتعليم، وظروف، عمل المرأة دوراً فى تحديد هذه التباينات. ويمكن تبين مختلف هذه التباينات على النحو التالى:

- تختلف اتجاهات ورؤى الطبقة العليا فيما يخص ضرورة الإعلام المسبق عن الزيارة، حيث يرى البعض من الشرائح العليا والوسطى داخل هذه الطبقة ضرورة الإعلام المسبق عن الزيارة، سواء الزيارات التى تتم بين الأقارب وبعضهم البعض أو مع غيرهم، فذلك حسب رؤيتهم سمة حضرية لابد وأن تحدد ذات طبقتهم. وعلى ذلك فإن حضور الزائر بدون اتصال أو إعلام، وإن كان لا يدخل ضمن دائرة العيب، ألا أنه يعد من الأمور المثيرة للاستغراب، والتى لا يبررها إلا حدوث حدث غير عادى، أو لوجود سبب قهرى يستدعى حضورهم المفاجئ. ويتدعم هذا الرأى لديهم خاصة بعد انتشار التليفونات فى داخل المدينة، علاوة على انتشار أجهزة المحمول أيضاً.

ويذهب فريق آخر من الطبقة العليا بكل شرائحها إلى عدم أهمية الإعلام المسبق عن الزيارة. ويتجلى ذلك بصفة خاصة لدى بعض فئات الصفوة الجديدة التى انتمت إلى شرائح هذه الطبقة بفضل ثرائها الذى نتج عن ازدهار أو نمو أوضاعهم الاقتصادية (نتيجة لازدهار مصانعهم، والتى بدأت بامتلاك هؤلاء لأنوال يدوية، ثم تطورت إلى مصانع نسيج) أو نتيجة لرواج تجارتهم (بعدما بدأت بتجارة صغيرة)، أو من خلال العمل فى بعض البلدان العربية. وعلى أساس ذلك يمكن القول أن حراكهم الطبقى قد نقلهم من طبقة إلى أخرى، إلا أنهم مازالوا محتفظين بذات الطبقة الأدنى التى نشأوا فيها، والتى ترى عدم ضرورة أو أهمية الإعلام المسبق عن الزيارة.

- يلعب التعليم والاتصال بالمدن العاصمية (القاهرة ـ الجيزة) من خلال العمل دوراً فى تغيير بعض معانى الحياة لدى عدد من شرائح الطبقة الوسطى، بل وحتى الدنيا. ويتجلى ذلك بوضوح فى اتجاهاتهم نحو ضرورة الإعلام المسبق عن الزيارة، إذ يرون أن الإعلام المسبق عن الزيارة يفيد من نواح متعددة. ومن ذلك التأكد من وجود المضيف فى منزله، بدلاً من الحضور وتكبد المشاق نتيجة لصعوبة المواصلات وازدحامها، ثم تكبد نفس المشقة فى العودة، وضياع المجهود والوقت سدى دون مقابلة المضيف فى حالة عدم وجوده فى منزله. كما يفيد (أيضاً) فى التأكد من عدم انشغال ربة المنزل. كأن تكون مشغولة فى ترتيب المنزل، أو إعداد الطعام فى فترة المساء (وهو أمر وارد بسبب ارتفاع نسبة النساء العاملات فى المدينة). وإلى جانب ما تقدم فإنه يضمن أيضاً عدم وجود

زائرين آخرين لدى المضيف مما يؤدى إلى تشتته بين كلا الفريقين الزائرين.

- تلعب القرابة ـ وبصفة خاصة فى دوائرها الأولى ـ دوراً فى تخطى الحدود التى توضع للإعلام عن الزيارة. فيستطيع الأشقاء ـ وخاصة القاطنين فى نفس المدينة ـ الحضور للزيارة فى أى وقت وبدون موعد، وذلك من منطلق أن التفاعل فى علاقات القرابة فى دوائرها الأولى، لا يضع حدوداً بين ذات الفرد وذات الآخر "مافيش فرق علشان نقولهم إحنا جايين نزوركم ". ويشير البعض إلى أنه لا يوجد ضرر من ذهابهم لزيارة أحد أشقائهم ثم يتبين عدم وجوده بالمنزل، أو أن الوقت غير ملائم للزيارة، حيث يمكنهم العودة للزيارة فى وقت آخر. ويشير البعض الآخر إلى أن زيارة أشقائهم قد تتم حتى بدون ترتيب مع أنفسهم، حيث يكونون فى مشاوير بالبلدة ويجدون أنفسهم بالقرب من منزل أحد أشقائهم فيذهبون لزيارته: "نفوت نقعد شويه"، أو "نفوت نشوف الولاد"، أو "نشوفهم عايزين حاجة".

- تتحدد ضرورة الإعلام المسبق عن الزيارة فى دائرة علاقات المصاهرة، حيث تعد ذات المجتمع حضور الأصهار ـ وبصفة خاصة الجدد ـ بدون إعلام مسبق من الأمور التى تدخل فى دائرة العيب أو "قلة الذوق"، والتى قد ينتج عنها ـ مع تكرارها ـ تقليص لعلاقتهم الودية معهم.

- يتجلى اختلاف المعانى التى تنبثق من التفاعل بين الأفراد وتنعكس فى تحديد سلوكهم وطرق اتصالهم مع بعضهم البعض فى اختلاف طبيعة علاقات الجيرة تبعاً لاختلاف التقسيم العمرانى فى أجزاء المدينة. فيتحدد فى ضوئها ما إذا كان الإعلام أو عدم الإعلام المسبق عن الزيارة أمراً ضرورياً. حيث تظهر المادة الميدانية أن علاقات الجيرة التى توجد فى داخل الدائرة السكانية فى وسط المدينة تتميز بالتفاعل والحميمية. وقد تبلورت هذه العلاقات من واقع إيكولوجية المساكن فى هذه الدائرة السكانية، وذلك لتلاصقها، وضيق الشوارع، وتوارث المساكن سواء التى يملكها أصحابها أو المؤجرة فى هيئة شقق، حيث لعب هذا التوارث دوراً فى وجود عمق تاريخى للعلاقات بين الأفراد، ساهم فى تدعيم دفء وشدة هذه العلاقات. ومن خلال ذلك فإن الزيارات التى تتم داخل دائرة الجيرة فى هذه المناطق تتم بدون إعلام، وخاصة تلك التى تتم بين السيدات غير العاملات فى الصباح[٣٢].

وتختلف طبيعة علاقات الجيرة فى المناطق التى تقع فى أطراف المدينة والتى تعد من المناطق الحديثة، والتى أقيمت نتيجة زحف الصفوة الجديدة إليها، والتى رأت أن الاكتظاظ السكانى والشوارع والدروب الضيقة وعدم الاهتمام بالمرافق لا يناسب أوضاعهم الجديدة، ومن ثم كان الاتجاه إلى المناطق الجديدة فى أطراف المدينة حيث اتساع الشوارع وقلة عدد المساكن والسكان (حتى بالنسبة للمنازل القليلة التى تم تأجير

شققها).

وقد لعب التنظيم السكنى وطبيعة السكان فى هذه المناطق دوراً فى تحديد نمط علاقات الجيرة بين قاطنى هذه المناطق، لتصبح علاقات تأخذ سمة العلاقات الثانوية. وإن كان يشوبها بعض العلاقات الودية والتى تنبع من الإحساس بالانتماء إلى المدينة وسكانها بشكل عام. وقد انعكس ذلك على ضرورة إعلام الأفراد لجيرانهم عن زيارتهم، والتى تتم على فترات متباعدة، وفى بعض المناسبات الهامة. وتتم الزيارات من خلال موعد يتم تحديده، إما من خلال الاتصال التليفونى، أو عن طريق إرسال أحد الأبناء للسؤال عن مدى إمكانية الزيارة "ماما وبابا يقدروا يجيوا امتى يقعدوا معاكم شويه". ولا يختلف الأمر فى اقتصار الزيارة على الزوج أو الزوجة بمفردهم.

- تتحدد رؤى بعض الأفراد (بغض النظر عن الطبقة) لضرورة الإعلام المسبق عن الزيارة من عدمها من خلال رؤاهم لذات الآخر. فمن يشغل مكانة عالية وهامة فى رؤاهم (بغض النظر عن طبقته أو مهنته) لابد من إعلامه بالزيارة. أما الآخر الذى لا تشغل ذاته مكانة عالية لديهم فليس من الضرورى إعلامه "يعنى رايحيين لرئيس الوزارة علشان نقوله"... "ماهو قاعد يعنى حايروح فين"...

٢ـ مناسبات الزيارة

تتحدد مناسبات الزيارة من خلال محددات تنبثق من التفاعلات بين الأفراد، داخل حدود أبعاد القرابة (بكافة أشكالها) الجيرة، الصداقة، المصلحة، وذلك على النحو التالى:

- تلعب القرابة دوراً فى ضرورة أداء زيارات فيما بين الأقارب[٣٣]، إلا أن مناسباتها تختلف تبعاً لمدى اختلاف الدوائر القرابية. ففى الدوائر القرابية الأولى تتم الزيارات بدون مناسبة، أو زمن محدد، حيث تكون الزيارات بهدف التلاقى مع الأقارب. أما فى الدوائر القرابية الأوسع فتتم الزيارات تبعاً للمناسبات المختلفة، سواء العائلية كالزواج أو الوفاة أو المرض، أو المناسبات العامة مثل الأعياد والمناسبات الدينية.

وفيما يخص علاقات المصاهرة فإن زياراتها تجمع ما بين نمط زيارات الدوائر القرابية الأولى والدوائر القرابية الأوسع، من حيث أنها وسيلة للتلاقى ومجاملة الأنساب فى المناسبات العامة والخاصة.

- تسهم علاقات الجيرة بدور فى إمكانية أداء الزيارات بين الجيران ذوى الصلة الحميمة بدون مناسبة، وخاصة بين السيدات، حيث قد تحضر الجارة لزيارة جارتها من أجل تمضية بعض الوقت معها سواء لقتل وقت الفراغ أو لمجرد الدردشة أو تبادل أخبار الجيران الآخرين "جايه اقعد معاكى شويه". كما قد تتم الزيارة ليس بغرض الزيارة، حيث قد تحضر الجارة بهدف طلب شئ ما من جارتها، وتقف على باب الشقة حتى تأخذ

حاجتها وتنصرف، وتبدأ الدردشة والكلام. وحين يطول الوقت تدعوها الجارة إلى الدخول. كما قد تكون إحدى الجارات فى شرفة مسكنها تتبادل الحديث مع إحدى الجارات التى تقف فى الشرفة المقابلة. ومع امتداد الحديث قد تطلب إحداهن من الأخرى الحضور لشرب الشاى بهدف تكملة الحديث أو الخوض فى حديث غيره.

- قد تتم بعض الزيارات بين الأصدقاء أو المعارف أو زملاء العمل بدون مناسبة، ومن ذلك سكنى إحدى الصديقات أو الزميلات قريباً من السوق الرئيسى بالمدينة. فيعرج عليها من يبتاع شيئاً من السوق لتركه عندها إلى حين الانتهاء من تكملة مشترياته، وذلك حتى لا يحمل ما اشتراه مدة طويلة فيكون عبئاً عليه. وفى هاتين المرتين كلتيهما (عند إحضار المشتريات وعند أخذها) تكون مدة الزيارة قصيرة، حيث يتم فيها قليل من الدردشة حول السوق وأسعاره وبعض معروضاته أو بعض الأمور المشتركة بينهما. وبصفة عامة فإنها تكون زيارة "على الواقف" كما يشير بعض الأفراد.

- وتعد الموالد التى تقام بالبلدة ـ خاصة مولد سيدى عواض ـ من المناسبات التى تجذب بعض الأقارب والأنساب القاطنين فى القرى المحيطة بالمدينة لزيارة أقاربهم أو أصهارهم القاطنين بالقرب من الضريح، وخاصة فى الليلة الكبيرة، حيث تكون الزيارة بهدف مشاهدة زفة المولد.

- تتم بعض الزيارات سواء من الأقارب أو الجيران أو المعارف فى بعض المناسبات الخاصة، مثل حالات المرض، العودة من الحج أو العمرة. وتتسم زيارات هذه المناسبات بقصر زمن الزيارة، نظراً لتوافد أعداد كبيرة من الزائرين أو المهنئين.

- يتجه بعض الشباب لزيارة أقرانهم وأصدقائهم، وبصفة خاصة فى فصل الصيف كوسيلة للتلاقى وقضاء وقت الفراغ والمسامرة.

- تستهدف بعض الزيارات تحقيق مصالح محددة، من ذلك الزيارات التى تتم للسيدات اللاتى يبعن بضائع بالتقسيط (الدلالات) واللاتى ينتشرن فى المدينة، وخاصة فى وسطها. ولا تقتصر الزيارة على مجرد شراء بعض البضائع منها فحسب، بل تتضمن قدراً من الرغبة فى قضاء الوقت فى التسامر، خاصة أن التعامل مع هؤلاء الدلالات ينشأ بينهن وبين زبائنهن نوعاً من الألفة والود. ومن ثم فإن الزيارة تتضمن الشراء والدردشة لمعرفة أخبار المجتمع المحلى حيث تكون الدلالة بحكم عملها مصدراً لتلك المعلومات.

٣ـ أوقات الزيارة

تتحدد أوقات الزيارة فى مجتمع البحث تبعاً لعدة محددات منها الهدف من الزيارة، ونوع العلاقة بين الزائر والمضيف. وتتداخل الأبعاد القرابية والطبقية بدور فى هذا التحديد. ويمكن تبين ذلك على النحو التالى:

تظهر المادة الميدانية أن الزيارات التى تتم بهدف التسامر، أو الدردشة، أو وصل الود، أو تلك التى تهدف إلى زيادة الروابط سواء داخل إطار الصداقة أو العمل، لابد وأن تتم فى المساء، حيث يكون الجميع قد عادوا من العمل أو انتهوا من جميع المتطلبات المنزلية والأسرية، سواء بالنسبة للرجال أو النساء.

وتتم الزيارات التى تهدف إلى عودة المريض فى الصباح، وبصفة خاصة من الأغراب أو زملاء العمل الذين يحضرون فى شكل جماعات للسؤال عن المريض. ويرجع اقتصار زيارات المرض على فترة الصباح، لأن المريض يحتاج إلى الراحة فى المساء قبل النوم.

وإذا كانت ذات المجتمع تضع تخصيصاً لتحديد وقت الزيارة، فإن هذا المجتمع، يمنح العلاقات القرابية خصوصية تجعلها تتخطى حدود التقيد بهذه الأوقات، حيث يمكن للأقارب وبصفة خاصة من الدرجة الأولى الحضور فى أى وقت يرغبون فيه. وبالطبع فإن هذا التخطى، ينصب أكثر ما ينصب على أهل الزوجة أكثر من أهل الزوج، حيث يمكنهم الحضور حتى ولو كانت الزوجة مشغولة فى أداء بعض الأعمال المنزلية. وذلك من منطلق أن علاقاتهم القرابية تتيح لها تأدية هذه الأعمال أثناء زيارتهم. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض شقيقات أو أشقاء الزوجة التى لا تعمل، يفضلون الحضور فى الصباح للزيارة، حتى تكون الزوجة بمفردها، ومن ثم يستطيعون مناقشة ما يرغبون من موضوعات معها بعيداً عن الزوج "علشان ناخد راحتنا فى الكلام". أما حضورهم برفقة أزواجهم، فلابد وأن يتم فى المساء، حتى يكون زوج الشقيقة موجوداً بالمنزل.

كما يفضل أشقاء الزوج الحضور يوم عطلته من العمل. ويتم ذلك إما صباحاً أو مساءاً، حسب وقت فراغهم. أما الأقارب القاطنون فى نفس المنزل فيمكنهم زيارة أقاربهم فى أى وقت سواء فى الصباح أو المساء.

وتضع الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى تحديداً لذاتها الطبقية من خلال تحديد مواعيد زيارتها، والتى يفضل أن تكون فى فترة المساء بالنسبة للزيارات العائلية، أما الزيارات الخاصة بالنساء (وخاصة غير العاملات) فتقتصر على فترة الظهيرة، وهى الفترة التى تكون النساء فيها قد انتهين من المهام المنزلية وشراء المستلزمات من السوق، وتعد من أوقات الفراغ والتى تبدأ النساء بعدها فى إعداد طعام العشاء، ومن ثم تكون هذه الفترة من الأوقات المناسبة لتبادل الزيارات.

وتلعب المصاحبة إلى السوق، والمسامرة أمام أبواب المنازل أثناء إعداد طعام العشاء دوراً وظيفياً بديلاً للزيارات، وذلك بالنسبة للشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى والعليا من الطبقة الدنيا.

وتتم الزيارات بين الأصدقاء من الشباب فى فترات المساء فى فصل الصيف، وذلك بالنسبة للقاطنين فى نفس البلدة، أما الأصدقاء الذين يحضرون من القاهرة لزيارة أصدقائهم فى المدينة، فيكون حضورهم فى فترة الظهيرة، ويستمر تواجدهم إلى فترة المساء.

٤ـ واجبات الضيافة فى الزيارات

تنقسم واجبات الضيافة فى الزيارات إلى الواجبات التى تقع على المضيف، وتلك التى تقع على الزائر. وقد تبلور كل منهما من عمليات التفاعل التى حددت مجموعة من الرموز، أسهمت فى تحديد ذات مجتمع البحث. ويمكن تبين ذلك على النحو التالى:

أـ واجبات المضيف: تتمثل واجبات المضيف نحو ضيفه فى طريقة استقباله ومكان هذا الاستقبال وكيفية الترحيب به، وطريقة إنهاء الزيارة، إلى جانب ممارسات التوديع. ويمكن معرفة هذه الواجبات كما تعرضها الفقرات التالية:

١ـ طريقة استقبال الضيف: يعد استقبال الضيف بترحاب شديد أحد إلزاميات العادات التى تحدد ذات أفراد مجتمع البحث فى جميع مناطقه وطبقاته. وتتخطى إلزامية الترحيب حدود إعلام الضيف المسبق عن حضوره أو حضوره المفاجئ ـ وذلك فى الصورة المثالية التى أجمع عليها أفراد مجتمع البحث. وعلى الرغم مما تقدم فقد أظهرت معايشة الباحثة لمجتمع البحث، أن هناك نمطاً واقعياً يتضمن اختلافاً فى الممارسات وما تحمله من معان رمزية لمدى اختلاف الترحيب، وكيفية استقبال الزائر تبعاً لإعلامه المسبق عن الحضور أو عدم إعلامه، وكذا تبعاً لطبيعة العلاقة التى بينه وبين المضيف، إلى جانب السبب من الزيارة. ويمكن تبين ذلك على النحو التالى:

أـ فى حالة إعلام الزائر عن زياراته

- **فيما يخص الزائرين الأغراب**: تقوم الأسر فى جميع الطبقات بأداء عدة ممارسات تحمل معنى يشير إلى مدى الاهتمام باستقبال الضيف. وإظهار ذاتها فى أحسن صورة ممكنة. وتبدأ هذه الممارسات بإعداد مكان استقبال الضيف، من حيث التنظيف والترتيب (يختلف الأمر ـ طبعاً ـ تبعاً لاختلاف مفهوم ورؤى النظافة). ففى الطبقات العليا وبعض شرائح الطبقة الوسطى يتم مسح غرفة الاستقبال بمدخل الشقة، إلى جانب تلميع الأثاث، وإعادة ترتيبه حتى يظهر فى مظهر طيب. أما فى الطبقة الدنيا، فقد يتم مسح أرضية مدخل المنزل ـ الذى يمثل مكان الاستقبال ـ أو قد يكتفى برفع بعض متعلقات أفراد الأسرة، أو بقايا المأكولات ، والملابس الموضوعة فى كل مكان بالمدخل.

كما يتم فى الطبقة العليا والوسطى، إعداد أو شراء بعض الحلوى لتقديمها للزائرين.

وإلى جانب ما تقدم يتمثل الاستعداد فى ارتداء ملابس مناسبة لاستقبال الضيف،

حيث يتجه أفراد الطبقة العليا إلى ارتداء ملابسهم كاملة، فترتدى الزوجة جيب وبلوزة أو فستاناً، بينما يرتدى الزوج القميص والبنطلون، وفى بعض الحالات الجلباب المكوى. ولا يختلف الأمر فى الطبقة الوسطى، إلا فى اتجاه الزوجة إلى ارتداء جلباب يختلف نوعه وطرازه حسب الشريحة التى تنتمى إليها الأسرة. وفى الطبقة الدنيا، ترتدى الزوجة جلباب الخروج الأسود، ويرتدى الزوج جلباب الخروج أيضاً. وتعد طريقة اللبس المشار إليها أحد المحددات الرمزية التى تمارس للتعبير عن مدى أهمية وإعزاز الزائر لدى الأسرة. ويتجلى ذلك بصفة خاصة فى زيارة الأنساب الجدد، ومن لهم علاقة مصلحة بالأسرة، أو الزائر الغريب عن البلدة.

وبالإضافة إلى ما تقدم، تعد إنارة باب المنزل أو باب الشقة أحد رموز الترحيب بالضيف فى مجتمع البحث. كما يعد انتظار الضيف فى شرفة المنزل، أحد محددات الطبقة الوسطى للترحيب بالضيف، حيث تقف الزوجة أو أحد الأبناء فى شرفة الشقة ترقباً لوصول الزائر، وذلك حتى يتم فتح باب الشقة والوقف أمامه استعداداً لاستقبال الضيف رمزاً للترحيب الزائد به.

ومن رموز الترحيب الشديد بالضيف فى هذه الطبقة أيضاً، أن يخرج رب الأسرة أو ربتها إلى الباب الخارجى للمنزل لاستقبال الضيف. ويتم ذلك بصفة خاصة فى بدء علاقات المصاهرة، أو إذا كان الزائر من كبار السن، ويشغل مكانة لها احترامها فى نفوس أفراد الأسرة، كأن يكون العم أو الخال، أو الأب، أو الأم. أما إذا كان الزائر على علاقة ألفة بالأسرة، فيكتفى بانتظاره على باب الشقة، بعد أن يصعد السلم بمفرده.

وفى الطبقة الدنيا يجلس رب الأسرة على باب المنزل فى انتظار حضور الضيف، وقد يصاحبه إلى الداخل، أو قد يبقى معه فى خارج المنزل. بينما تصطحب زوجته الضيفة إلى الداخل أو يجلسون جميعاً ـ وخاصة الضيف ـ أمام المنزل.

ومن رموز إبراز الترحيب بالضيف إلزامية مقابلته بالأعناق والقبلات، وكذا الترحيب اللفظى بعبارات الترحيب وذلك فى جميع الطبقات. ويعد من رموز ذات الطبقة العليا ـ وكذا من رموز حسن استقبال الزائر ـ منع الأبناء الصغار (الأطفال) من الدخول إليه، حتى لا تصدر منهم تصرفات لا تليق بذات الأسرة أمامه. أما إذا كان الأطفال كثيرين وعلى درجة عالية من الوسامة، فإن المنع يكون بهدف الخوف عليهم من الحسد.

هذا وقد تسمح الطبقة العليا والوسطى للابن الأكبر باستقبال الزائرين من منطلق تدريبه على تبعات الرجولة، كما قد يسمح للابنة التى فى سن الزواج "على وش جواز" أن ترحب بالضيوف من منطلق ضرورة تعرف الآخرين عليها تيسيراً لإمكانية زواجها. هذا وقد تسمح الأسرة للأبناء الصغار فى حالات زيارات الأصهار الجدد أن يدخلوا للسلام ثم يخرجوا إلى غرف المنزل بعيداً عن أعين الضيوف.

ويعد تقديم مشروبات أو بعض الحلوى أحد رموز الترحيب بالضيف. وسوف نتناول ذلك تفصيلاً عند الحديث عن الترحيب بالضيف.

- **فيما يخص الزائرين من غير الأغراب**: تظهر الدراسة أن القرابة والجيرة فى دوائرها المقربة تتخطى جميع التزامات الاستقبال التى تم الإشارة إليها فى استقبال الأغراب. حيث قد يصاحب أو لا يصاحب أحد أفراد الأسرة الزائر إلى داخل الشقة بعد فتح الباب. ويكتفى بأن يعلم من فتح الباب من بالداخل بحضور القريب أو الجار من خلال إعلان اسمه أو درجة قرابته بصوت مرتفع يسمعه من بالداخل. كما تستقبله الأسرة بالملابس المنزلية المعتادة، وقد تكتفى ربة المنزل فى الطبقة العليا بارتداء روب فوق الملابس المنزلية.

ويدخل أفراد الطبقة العليا والوسطى أصدقاء الأبناء من الذكور والإناث فى دائرة القرابة والجيرة. حيث قد يتم استقبالهم بعبارات التحية الكلامية فقط دون الاستقبال والمصافحة.

ب- فى حالة عدم إعلام الزائر عن زيارته: يضع مجتمع البحث بعض المحددات لطريقة استقبال الضيف من الأغراب الذى لم يعلم عن حضوره. ومن ذلك ضرورة سرعة الخروج لاستقباله مع شدة الترحيب به (حتى وإن كان حضوره مصدراً لضيق المضيف) فقد يحضر فى وقت غير مناسب كوقت تناول الطعام أو النوم أو الارتباط بموعد وشيك للخروج. وذلك لأن التأخير فى الاستقبال يعنى رمزياً الضيق من حضور الزائر من جانب، ومن جانب آخر يشير إلى "قلة ذوق أصحاب المنزل". ومن خلال ذلك يضع المجتمع ضرورة استقبال الزائر فى أسرع وقت ممكن، حتى أنه يمكن للمضيف أن يستقبله بالملابس التى يرتديها، ثم يمكنه بعد ذلك الاستئذان منه وتغييرها ثم العودة للضيف.

ويعد حضور الأقارب والجيران بدون إعلام من الأمور المعتادة التى لا تستوجب أداء أية طقوس أو ممارسات للاستقبال. أما الأقارب من الدرجات البعيدة فينطبق عليهم ما ينطبق على الزائرين الأغراب.

٢- أماكن استقبال الزائرين

تضع عادات الضيافة فى مجتمع البحث حدوداً لأماكن استقبال الزائرين تنبع من بعض المحددات منها: إيكولوجية المسكن، رؤى الأفراد لخصوصية بعض أماكن المنزل. وذلك إلى جانب طبيعة ونوعية العلاقات القرابية والجيرة فى داخل المجتمع.

وقد أظهرت المادة الميدانية أن إيكولوجية المسكن فى الطبقة العليا بجميع شرائحها، وكذا الشريحة العليا للطبقة الوسطى تتيح لها تخصيص مكان لاستقبال الضيوف

الأغراب. وقد لا يستخدم المكان إلا لهذا الغرض. حيث يتم تخصيص مكان آخر لمعيشة الأسرة يتم فيه استقبال الزوار من الأقارب.

وفيما يخص الطبقة الوسطى فى شرائحها الوسطى والدنيا، فعلى الرغم من أنها تخصص غرفة فى مسكنها لاستقبال الضيوف، إلا أن ضيق مساحة المسكن قد تجبرها على استخدامه فى تأدية وظائف أخرى لأفرادها. ومن ذلك وضع مكتب لمذاكرة الأبناء، أو قد تستخدم أرائكه لنوم الأبناء الذكور.

أما الطبقة الدنيا فإن استقبالها للزوار ينحصر فى مدخل المنزل من الداخل، وهو عبارة عن غرفة أو فراغ تحيط به حجرات المنزل وتفرش فى أرضيته قطعة قماش يوضع حولها مجموعة من الوسائد ويتم استقبال الزائرين فيه بصفة خاصة من النساء أو الرجال فى الشتاء حيث يستقبلون فى الصيف أمام باب المنزل. وغنى عن البيان أن المكان المخصص لاستقبال الزوار فى هذه الطبقة تؤدى فيه أيضاً جميع مهام الحياة المعيشية لأبناء المنزل.

ويتجلى تحديد ذات المجتمع من خلال وضع خصوصية لحجرات النوم بحيث يدخلها فى دائرة العورات التى يجب ألا يدخلها أحد. وإذا كانت المادة الميدانية تظهر أن القرابة فى مجتمع البحث تتخطى جميع الإلزاميات التى توضع لحدود الزائر، فإنها لا تستطيع أن تتخطى هذا التحريم (التابو) الذى يخص غرف النوم، حيث يحظر على الأخوات ـ حتى من الإناث ـ دخول حجرات النوم. ولا يخرج من هذا الحظر، إلا الأخت التى تأنس إليها الزوجة. وغالباً ما تكون الأخت الكبرى والتى تكون فى منزلة الأم. وعلى الرغم من ذلك فلا يسمح لها بدخول غرفة النوم إلا فى حالة عدم وجود الزوج. أما فى حالة وجوده فتعد هذه الغرفة من المحرمات التى لا يتخطاها أحد من غير أفراد الأسرة النووية.

ويسرى هذا التحريم لدى العديد من الأسر فى مختلف الطبقات على غرف نوم الأبناء،حيث لا يسمح للأصدقاء بدخولها إلا فى بعض الظروف القهرية، كأن يكون البيت مليئاً بالزوار ولا يوجد مكان آخر لاستقبال هؤلاء الأصدقاء "فى حالة الزنقة". وعلى الرغم مما تقدم، فإن بعض شرائح الطبقة العليا ممن يحمل بعض السمات الحضرية وتتوفر فيه غرفة خاصة لكل ابن من الأبناء، فإنه يتم السماح للأبناء باستقبال أصدقائهم فى حجراتهم، حيث يعد ذلك نوعاً من المباهاة ورمزاً لتميز طبقتهم عن غيرهم من الطبقات.

ويلعب الخوف من الحسد دوراً آخر فى وضع محاذير على دخول الغرباء إلى المطبخ، وبصفة خاصة إذا كانت الزوجة تقوم بالطهى. حيث يعد الأكل فى نظر أفراد المجتمع عورة، كما أنه من أكثر الأشياء التى تتعرض للحسد. ويدخل أصدقاء الأبناء فى

دائرة المنع، ولا يستثنى منهم إلا البعض من الدوائر القرابية فى درجاتها الأولى. ومن ذلك إخوة الزوجة، أو الزوج. كما قد يستثنى بعض أبناء هذه الطبقة بعض الجارات، وخاصة من داخل الكتلة السكانية فى وسط المدينة والتى أصبحت علاقاتهم تماثل علاقات الإخوة من خلال حميميتها وقدمها.

وتظهر الدراسة أنه فى حالة حضور إحدى الزائرات من الغرباء، فإن ربة المنزل تعمل على تأجيل الطهى إلى ما بعد مغادرة الزائرة "اقفل على الأكل لغاية ما تمشى"، أو أن تجلس ربة المنزل مع ضيفتها فى صالة الشقة ثم تقوم كل فترة لمتابعة الطهى "أقوم كل شويه أبص ع الأكل". وفى حالة ما إذا كانت الزائرة من الأفراد الذين تأمن إليهم صاحبة المنزل "اللى مطمنه أن عينهم حلوه". فإنها تسمح لها بالجلوس فى مكان تستطيع كل منهما أن ترى الأخرى بينما تقوم هى بالطهى فى المطبخ.

وقد أظهرت الدراسة أن اتصال بعض أبناء المدينة بثقافات مغايرة، من خلال السفر إلى البلدان العربية للعمل، قد غير من اتجاهاتهم نحو تحريم دخول الغرباء إلى المطبخ.

٣- الترحيب بالضيف أثناء الزيارة

يحدد مجتمع البحث ضرورة ترحيب المضيف بضيفه أثناء زيارته. ويأخذ هذا الترحيب صورتين، الأولى تتمثل فى عبارات الترحيب التى يقولها المضيف للزائر، والثانية فى تقديم بعض المشروبات أو الحلوى. ويطلق عليها فى مجتمع البحث "تحية الضيف" أو "واجب التحية".

وفيما يخص عبارات الترحيب فإن الإخباريين يجمعون على ضرورة أن تبدأ منذ اللحظة الأولى لرؤية الضيف واستقباله، وإلا اعتبر التأخير فى قولها إشارة على عدم الرغبة فى حضور الزائر. ومن عبارات الترحيب السائدة "يا أهلاً وسهلاً... يا مرحبا... زارنا النبى"... وتزيد الطبقة الدنيا ببعض العبارات مثل: "زدتونا بركه... ساعة مباركه إنكم جيتونا... نورتونا... زدتونا نور...".

ومن واجبات المضيف ترديد عبارات التحية كل فترة أثناء وجود الضيف تعبيراً عن الفرحة بوجوده. ومن العبارات التى تقال تعبيراً عن هذه الفرحة، وخاصة للضيوف الغرباء "المفروض ندبح خروف... نفرش الأرضية رمل..." ويؤكد الإخباريون ضرورة أن يصاحب ظهور الابتسام قول هذه العبارات على وجه المضيف للتأكيد على الترحيب بالضيف.

ويجمع الإخباريون أنه خلافاً لما تقدم، فإن قول عبارات الترحيب بصورة متكررة وقريبة زمنياً من بعضها البعض، يحمل معنى رمزياً بعدم الترحيب بالضيف. وهكذا الأمر إذا قال المضيف عبارة للترحيب ثم صمت عن الكلام، ثم أعاد عبارة الترحيب

وصمت مرة أخرى. فإن ذلك يحمل معنى الرغبة فى إنهاء الزيارة. ويضيف البعض، أن تكرار عبارات الترحيب، فى بداية زيارة البعض من المعارف، أو الأقارب البعيدين، أو المقطوعى الصلة بينهم وبين المضيف، مع عدم معرفة سبب الزيارة، يجعل ترديد عبارات التحية يحمل معنى رمزياً بالتساؤل عن سبب الزيارة. ولما كانت واجبات الضيافة تضع حداً يمنع المضيف من سؤال زائره عن سبب زيارته، فإن الاستخدام الرمزى لعبارات التحية المتكررة يعنى هذا التساؤل، ويحث الزائر على سرعة الإفصاح عن سبب زيارته.

هذا، وإذا كانت المادة الميدانية تشير إلى أن الترحيب بالضيف من خلال تقديم بعض المشروبات أو الحلوى يعد من واجبات الضيافة، إلا أنه يتم فى ضوء عدة محددات، ويحمل بعض المعانى الرمزية. كما أن عدم تقديم المشروبات أو الحلوى، يحمل معنى الضيق من الزائر، وضرورة مغادرته المنزل إلى جانب أنه رمز لبخل المضيف.

وتحدد كل من الطبقة العليا والوسطى ضرورة أن يقدم للضيف عدة مشروبات، تبدأ بمشروب بارد (عصائر الفاكهة أو المياه الغازية). وتعد العصائر أعلى قيمة من المياه الغازية بما يوحى بمكانة الزائر من ناحية، وبكرم المضيف من ناحية أخرى. ثم يلى ذلك تقديم بعض المشروبات الساخنة. ويعد الشاى أكثر المشروبات شيوعاً. وإذا كان الضيف من الأشخاص الذين لهم مكانة خاصة، أو من الأصهار الجدد، فيفضل تقديم "كاكاو" حيث يعد فى رأى أفراد المجتمع أكثر قيمة من الشاى من منطلق أنه أغلى ثمناً من الشاى.

ويعد تقديم حلوى مع الشاى من رموز الترحيب بالضيف والاعتناء به. وكلما زادت درجة الاعتزاز بالضيف كان شراء الحلوى الجاهزة لتقديمها له، حيث تعد فى رأى أفراد هذه الطبقة أكثر قيمة من تلك المصنوعة منزلياً. ولذا، تتجه الطبقة العليا وبعض شرائح الطبقة الوسطى إلى شراء الحلوى (تورته ـ جاتوه ـ حلويات شامية) من المحلات بمدينة القاهرة، تمييزاً لهذه الطبقة عن غيرها. وتقوم الشرائح الوسطى والدنيا بالطبقة الوسطى بشراء الحلوى من بعض المحلات بمجتمع البحث. وعلى الرغم مما تقدم، فإن هناك آراء ترى أن الحلوى المصنوعة منزلياً وإن كانت تقل قيمة عن الحلوى جاهزة الصنع، إلا أنها أفضل وتتميز بمذاق أطيب.

ويجمع الإخباريون فى الطبقات العليا والوسطى على ضرورة تقديم مشروب آخر للزائر، وذلك فى حال استمرار زيارته فترة طويلة، كنوع من الترحيب بالضيف ورمز على كرم الضيافة أيضاً.

ويعد عدم سؤال الضيف عما يرغب فى شربه من أهم رموز الترحيب بالضيف،

وكرم المضيف أيضاً، لأن السؤال فى رأى أفراد المجتمع يحمل معنى ضمنياً بالرغبة فى عدم إحضار شئ. فالزائر لابد وأن يتعفف عن طلب شئ يشربه. إلا أنهم يرون أنه إذا أحضر المضيف مشروباً ولم يتناوله الزائر، فعليه أن يسأله عما يرغب فى تناوله. ويجب عليه فى هذه الحالة أن يستعرض جميع المشروبات التى يمكن أن يحضرها، قبل أن يسأله. ومن واجبات المضيف أن يلح على الزائر إلى أن يطلب ما يريد تناوله من الشراب.

وتلعب الأوضاع الاقتصادية للطبقة الدنيا دوراً فى تحديد وسيلة الترحيب، حيث لا يتم فيها تقديم مشروب للزائر، إلا فى حالة الزائرين الغرباء أو الأصهار الجدد. وتنحصر المشروبات فى الشاى أو الحلبة شتاءاً وعصير الليمون صيفاً. وتضع هذه الطبقة قيمة أعلى للمياه الغازية، ولذا لا يتم تقديمها إلا للضيوف الأعزاء، أو الذين يحضرون على فترات زمنية متباعدة "العزاز اللى يجوا كل حين وحين".

وتلعب عمليات التفاعل فى علاقات القرابة والجيرة دوراً فى وضع معانى مختلفة لواجبات التحية. ففى علاقات الجيرة وخاصة فى وسط المدينة يمكن للجار (أو الجارة) أن يحضر لزيارة جاره دون أن يقدم له المضيف مشروباً فى حالة استمرار الجلسة مدة طويلة. أما إذا تصادف حضور الجار أثناء قيام الأسرة بتناول مشروب معين، ففى هذه الحالة لابد أن يقدم له. كما يمكن سؤال الجار عما يرغب فى شربه، ولكن السؤال فى هذه الحالة يتم بصيغة مختلفة عن تلك التى تستخدم مع الضيوف الغرباء "إحنا حنشرب شاى.. تشرب معانا". والسؤال هنا لا يتضمن معنى رمزياً للبخل، أو عدم الرغبة فى تقديم مشروب، ولكنه يحمل معنى الود والمحبة والعلاقات التى رفعت فيها الحواجز بين الجار وجاره.

وفى علاقات القرابة لا تكون هناك حاجة للسؤال عن نوعية المشروب لأن الأقارب يعرفون ما يرغب أقاربهم فى تناوله. ومن ناحية أخرى قد يطلب الزائرون من الأقارب ما يرغبون فى تناوله. ويبرز ذلك بصفة خاصة فى الدوائر القرابية الأولى، حيث قد يحضر الخال أو العم وبمجرد حضوره يبادر بالقول "اعملوا لنا شاى يا ولاد".

وتتضمن طريقة تقديم "واجب التحية" معانى متعددة تنبثق من المحددات الطبقية ومكانة الضيف بصورة واضحة. ففى الطبقات العليا تظهر أدوات تقديم واجب التحية كالصوانى الغالية وأدوات الشاى الفاخرة للضيوف الغرباء، كما تظهر أنواع الشوك مع أطباق الحلوى إلى جانب وضع الحلوى فى أطباق، يتم تقطيعها أمام الضيف ووضع أجزاء منها فى الطبق الذى يقدم للزائر. أما فى الطبقة الوسطى فإن الأدوات قد تتمثل فى الفناجين أو الأكواب الزجاجية التى يوضع تحتها أطباق صغيرة. أما الحلوى فيمكن أن تقطع فى المطبخ ويوضع شريحة فى كل طبق، ثم توضع الأطباق على صينية وتقدم

للضيوف. وفيما يخص الأقارب فإننا نجد أن الأمر يقتصر على الأكواب الزجاجية، وتزيد الطبقة العليا بوضعها فوق أطباق صغيرة.

وتظهر أثناء تقديم واجب التحية من خلال المعانى الضمنية حدود السلوك وطرق اتصال الأفراد ببعضهم البعض فى ضرورة الإلحاح على الزائر حتى يتناول ما يقدم له. وفى وجوب إظهار الضيف للتعفف، حتى لا يقال عنه "طفس" أو "ما صدق حاجة اتقدمت له "بحج شرب على طول".

ومن الرموز التى تشير إلى الترحيب بالضيف أن تقدم له تحية الزيارة بعد حضوره بزمن قصير، حتى وإن كان المضيف لا يعلم عن حضوره مسبقاً، لأن التأخير فى تقديم مشروب التحية يشير إلى عدم الترحيب بالضيف.

ب- واجبات الزائر أثناء الزيارة

تتحدد الواجبات التى يجب على الزائر اتباعها أثناء زيارته فى مدة الزيارة وحدود تصرفاته. ويمكن تبين ذلك كما يلى:

مدة الزيارة

تختلف المدة التى يجب على الزائر أن يقضيها لدى المضيف تبعاً للهدف من الزيارة، وكذا حدود العلاقة بين الزائر والمضيف. وبصفة عامة فإنه من المعتاد أن تطول مدة الزيارة، حيث قد تتراوح ما بين النصف ساعة إلى الساعة. ومن المعتاد أيضاً أن تكون زيارات الرجال أقصر مدة من زيارات النساء، وكذا الزيارات ذات الهدف المحدد كالسؤال عن مريض، أو التهنئة بنجاح أحد الأبناء، أو التهنئة بالعودة من العمرة أو الحج وما إلى ذلك.

ويلعب التفاعل بن الأفراد فى علاقات القرابة والصداقة والجيرة دوراً فى اختلاف مدة الزيارة عن المدة التى أشرنا إليها. فقد تطول زيارات الأصدقاء المقربين، وخاصة فى حالة عدم التلاقى منذ فترة طويلة، أو أن يكون هناك موضوع مطروح للمناقشة، أو يكون حديثهم حول أحد أصدقائهم أو معارفهم "يجيبوا فى سيرة صاحب تانى". كما قد تطول مدة الزيارة فيما بين الأشقاء، وخاصة فى فترة المساء. أما زيارات الجيران التى تتم فى الصباح بين النساء فمن الغالب أن تكون مدتها طويلة، وخاصة عندما يدور الحديث حول موضوع يهم كلا الطرفين. أما الزيارات التى تتم مساء، فغالباً ما تكون قصيرة حيث تكون بين الأسر وتكون شبه رسمية.

ويضع مجتمع البحث حدوداً للعلاقة بين المعارف فيما يخص مدة زيارتهم، حيث يعد من المفضل أن تكون ذات زمن قصير، إلا فى حالة ما إذا كانت تلك الزيارات بهدف مناقشة موضوع، أو حل نزاع. ويطلق على الضيف الذى تطول مدة زيارته بدون سبب

"بلط" أو تقيل. وعلى الرغم مما تقدم، ومهما كان إحساس أفراد الأسرة بطول مدة الزيارة، فيجب عليها عدم إظهار التململ، بل يجب عليها إظهار الرغبة فى إطالة الزيارة.

سلوك الزائر أثناء الزيارة

يضع مجتمع البحث مجموعة من القواعد والحدود للزائر، سواء من ناحية سلوكه أو تصرفاته أثناء الزيارة، وتعد هذه الحدود أحد جوانب القوة المعيارية التى يجب الالتزام بها. وعلى ذلك فإن هناك عقاباً معنوياً لمن يخرج على تلك القواعد أو يحيد عنها يتمثل فى تخفيض مستوى العلاقة معه، وقد يصل الأمر إلى قطع هذه العلاقة، وإن كان ذلك لا يتم بصورة علنية يمكن أن تؤدى إلى حدوث صراعات بين أفراد المجتمع. ويمكن تبين حدود سلوك الزائر على النحو التالى:

- الجلوس فى المكان الذى يحدده المضيف والذى يشير إليه بيده ليجلس فيه.
- عدم التلصص على المنزل لمعرفة ما يدور بداخله أو ما يوجد به "مايبصش شمال ولا يمين". وكذلك عدم التجوال داخل المنزل، وعدم الانتباه إلى ما يدور فى داخل المنزل من حوار، خارج المكان الذى يجلس فيه. كما يجب ألا يتدخل فيما يحدث فى المنزل حتى ولو سمع نقاشاً حاداً يدور فى داخله. "لازم يعمل نفسه مش سامع حاجه، أو مش موجود، علشان ما يتقلش عليه حشرى".
- يجب على الزائر ألا يسأل عن بقية أهل المنزل ممن يكونون خارجه وأين ذهبوا، أو متى يحضرون، أو برفقة من خرجوا. كما يعد من غير المحبب، السؤال عن خطيب الابنة ـ إذا كانت إحدى الفتيات مخطوبة ـ ومتى يحضر، أو الهدايا التى يحضرها معه. حيث إن ذلك يولد الخوف من حسد الزائر للابنة.
- من المحبب ألا يسأل الزائر عن أثاث المنزل، أو ما يوجد به من تحف أو معلقات، أو أدوات سواء من حيث الثمن، أو مكان الشراء، أو متى تم الشراء...إلخ "ده ماكنش هنا جبتوه إمتى... وبكام... ومنين...". وتشير إحدى سيدات الطبقة العليا إلى أن إحدى معارفها قد أعجبتها تحفة لديها، فظلت تسأل عنها وعن ثمنها ومكان بيعها، وظلت تبدى إعجابها بصورة متكررة... مما اضطرها إلى شراء واحدة مماثلة وإهدائها لها خوفاً من الحسد "عينيها كانت فى الحاجة لحسن يحصل لنا حاجة وحشه".
- عدم طلب الزائر، وبصفة خاصة من النساء، الذهاب إلى دورة المياه بصورة متكررة يظهر منها أن الذهاب بهدف "الفرجة" على المنزل، أو تفقد نظافته. كما يعد من العيب أن تتحرك الزائرة مع ربة المنزل أثناء إحضارها ما تقدمه من شراب للزائر "فيه ناس لو رحت أجيب حاجه تيجى ورايا... ولو دخلت المطبخ تيجى ورايا...".

- ويعد زيادة الطلب على أداء خدمات للزائر أو لمن يصطحبه من أطفال ـ وبصفة خاصة طلب مأكولات أو إدخاله دورة المياه ـ من الأمور التى تسبب الاستياء.

- يعد من المحبب أن يبدى الزائر رغبته فى إنهاء الزيارة فى وقت مبكر، وذلك حتى تكون "زيارته خفيفة على أهل المنزل".

ومن الجدير بالذكر أن الطبقة الدنيا تضع بالإضافة إلى القواعد السابقة مجموعة أخرى تنبع من إيكولوجية المسكن ومكان استقبال الزائرين ـ وبصفة خاصة من النساء ـ فى حالة وجود الزوج (رجل البيت)، وذلك من منطلق جلوس الزائرة على الأرض، فإنه يجب عليها عدم اللعب فى قدميها، كما يجب أن تجمع أطراف ثوبها حول ساقيها، حتى لا تنكشف أمام "رجل البيت". كما يجب عليها ألا تخلع الطرحة، وألا تضحك بصوت عال، حتى لا تلفت نظر الزوج. وإلى جانب ما تقدم، فمن المفضل تقليل مدة الزيارة، لأن وجود الزائرة فى مدخل المنزل يسبب حرجاً لأهل المنزل، ويعوق حرية حركتهم.

وقد أظهرت المادة الميدانية أن العلاقات القرابية تخرج عن نطاق الحدود التى تم الإشارة إليها، بل إنها تبيح ما هو ممنوع أو غير مستحب.

٤ـ طرق إنهاء الزيارة

إذا كان مجتمع البحث يضع نمطاً مثالياً يتمثل فى ضرورة سرعة إنهاء الزائر لزيارته، وأن يبدى المضيف فى المقابل رغبته فى المزيد من استمرار الزيارة، فإن المادة الميدانية قد أظهرت أن هناك عدة ممارسات ـ على مستوى الواقع ـ تمثل رموزاً لرغبة المضيف فى إنهاء الزيارة. ومن ذلك:

- فى زيارات الصباح النسائية، يمكن لربة المنزل إحضار الخضروات أو ما يتطلب إعداده من احتياجات الطهى مثل الأرز أو البقول، وتبدأ فى إعدادها أثناء جلوس الزائرة معها حتى تشعرها أن لديها أعمالاً ترغب فى أدائها. وقد تعمل المضيفة على الدخول إلى المطبخ والتغيب فترة، ثم تعاود الدخول إلى المطبخ والعودة مرة أخرى، وهكذا عدة مرات. وكلما حاولت الزائرة التحدث إليها ترد عليها من مكانها فى المطبخ أنها "مش سامعه وجايه لك دلوقتى". ومن ثم تدرك الزائرة أن المضيفة مشغولة فى أعمال الطهى فتنصرف.

- عدم الترحيب الشديد بالزائر أو الترحيب الزائد عن الحد أو المتلاحق بصورة متكررة.

- يلعب مكان استقبال الزوار من الرجال ـ وخاصة لدى الطبقة الدنيا ـ دوراً فى إنهاء الزيارة، وذلك من حيث أن استقبالهم يتم فى الشارع أمام المنزل، وعند رغبة الضيف فى إنهاء الزيارة يدخل إلى المنزل ويغيب فترة، ثم يعود متثائباً فيدرك الزائر أن زيارته يجب أن تنتهى فيستأذن فى الانصراف.

- فيما يخص زيارات الأقارب، يقوم الزوج بالدخول إلى غرفته ولا يخرج منها ـ خاصة فى الزيارات المسائية ـ وفى هذه الحالة يعرف الأقارب أن زيارتهم قد طالت، فيستأذنون فى الانصراف، عندئذ يخرج الزوج للسلام عليهم.

من الجدير بالذكر أن بعض الأسر لا ترغب فى زيارة أفراد بعينهم، وفى هذه الحالة يقومون هم بزيارة من لا يرغبون فى حضورهم إليهم. ويغفلون ذلك بصورة متكررة، وعلى فترات زمنية متكررة حتى لا يتركوا لهم فرصة فى الحضور إليهم لرد الزيارة.

٥ـ توديع الزائر

تضع طبيعة مجتمع البحث طقوساً محددة لتوديع الزائر تختلف باختلاف الطبقة، وكذا تبعاً للعلاقة بين الزائر والمضيف.

وتظهر المادة الميدانية أن توديع الزائر بصورة تظهر الترحيب بزيارته يعد من واجبات الضيافة التى لابد من أدائها حتى فى داخل الدوائر القرابية الأولى. ويتضمن عدم توديع الزائر بهذه الصورة معنى رمزياً بعدم الرغبة فى عودة الزائرة مرة أخرى. وهو ما قد يعتبر وسيلة لإنهاء العلاقة بين الزائر والمضيف.

وعلى الرغم مما تقدم، فإن طبيعة التفاعلات فى علاقات الجيرة ـ خاصة فى وسط المدينة ـ تستثنى الجار من التوديع بترحاب شديد، حيث تدخل العلاقة معه فى نطاق علاقات أفراد الأسرة النووية بعضهم بالبعض الآخر، ومن ثم يمكن للجارة أن تقول لجارتها عند نطرفها، وهى تجلس فى مكانها دون القيام لتوديعها "مع السلامة يا أختى، والنبى تقفلى الباب وراكى".

ويعد توصيل الزائر إلى باب المنزل مع ترديد عبارات التحية والاستئناس بالزائر، وإبداء الرغبة بمعاودة الزيارة، أحد محددات التوديع فى الطبقة العليا. وتزيد الطبقة الوسطى بتوصيل الزائر إلى منتصف الشارع، مع إنارة باب الشقة، وفتح الباب عند بدء تحرك الضيف لمغادرة الشقة (يتولى أحد الأبناء ذلك). كما يعد وقوف ربة المنزل مع الأبناء فى شرفة المنزل والتلويح للضيف أحد المحددات الرمزية التى تعنى مدى سعادة الأسرة بزيارة الضيف، وكذا الرغبة فى معاودة الزيارة.

وتزيد الطبقة الدنيا أحياناً بتوصيل الزائر حتى ركوبه المواصلات أو إلى محطة القطار فى حالة ما إذا كان قادماً من مكان بعيد فى الأقاليم. ويؤكد أفراد هذه الطبقة ضرورة أن يتضمن التوديع الوقوف قليلاً على باب المنزل للحديث، حتى يشعر الزائر باهتمام المضيف به، وأنه غير متعجل فى انصرافه. كما يجب الإلحاح فى طلب معاودة الزيارة فى القريب العاجل. وبالطبع فلابد من العناق والقبلات خاصة بين السيدات.

ثانياً: الضيافة على الطعام (العزومات)

تظهر المادة الميدانية أن الضيافة على الطعام أو العزومات ليست سمة سائدة فى مجتمع البحث، حيث لا تتم إلا فى بعض المناسبات، وتنحصر داخل دوائر ضيقة. ويمكن القول أنها تكاد تقتصر على الأقارب، بما فى ذلك الأصهار، ولا يخرج عن ذلك إلا القلة التى يتم فيها دعوة الأصدقاء وبعض ذوى المصالح.

وتأخذ الضيافة على الطعام فى مجتمع البحث صورتين. الأولى وتتم بموجب دعوة. والثانية تتم بدون دعوة. وتتحدد أسباب ومناسبات كلا الشكلين وواجبات المضيف والضيف فيهما من خلال طبيعة التفاعل بين الأفراد وفى نطاق مختلف العلاقات الاجتماعية. ويمكن تبين ذلك على النحو التالى:

١ـ الضيافة بموجب دعوة

تتم الدعوة للطعام فى عدة مناسبات هى:

شهر رمضان: يعد على رأس المناسبات التى يتم فيها توجيه الدعوة إلى تناول الطعام فى جميع الطبقات، حيث تدعو المناسبة إلى ضرورة التراحم والتواصل بين الأفراد، ومن ثم يعد تناول الطعام فى هذا الشهر أحد رموز هذا التواصل. وإذا كانت السمة الغالبة لتوجيه الدعوات وعمل "العزومات" ـ فى هذا الشهر ـ إلى الأقارب، وهو ما يمكن القول معه إنه يحدد طبيعة مجتمع البحث. وتظهر المادة الميدانية أن العزومات خارج هذا النطاق تقتصر على الطبقة العليا والشرائح العليا من الطبقة الوسطى. وتتم فى داخل دائرة المصالح، ومن ذلك شركاء الزوج فى العمل، أو منافسيه لكسب ودهم، أو للأصدقاء القدامى، وخاصة الذين كانوا يعملون فى بلد عربى مع نفس الأسرة أو كانوا يسكنون فى جوارهم فى تلك البلد.

وتتنوع العزومات بمناسبة شهر رمضان وهى تشمل بصورة خاصة أسرة الزوجة وأسرة الزوج والأبناء المتزوجين والأصهار.

فى العيدين: وتتم بصورة خاصة فى عيد الأضحى، حيث تتوفر اللحوم بصورة عامة. وتوجه الدعوة فى العيدين للأقارب من الدرجة الأولى والأنساب أيضاً، بينما تقتصر الدعوة فى عيد الفطر على الأبناء المتزوجين فقط.

مناسبة قراءة الفاتحة: يسود فى جميع الطبقات ضرورة أن توجه أسرة العروس دعوة إلى أسرة العريس لتناول الطعام بعد قراءة الفاتحة. ويعد ذلك تعبيراً رمزياً عن الفرحة بالزيجة الجديدة، وإعلاء لقيمة أسرة العريس، ومن خلال ذلك يتم الاعتناء بنوعية الطعام المقدم وكميته فى هذه المناسبة.

عودة الأقارب من السفر: يتم توجيه دعوة لتناول الطعام للأقارب (من الدرجة الأولى سواء أقارب الزوجة أو الزوج) العائدين من العمل فى البلدان العربية، سواء

العائدين بصفة نهائية أو العائدين فى إجازة. وتعد الدعوة هنا تعبيراً عن مدى الشوق إليهم باعتبارهم ضيوفاً سيغادرون الوطن مرة أخرى. كما قد يكون لها معنى رمزى باعتبارها نوعاً من رد الهدايا التى أحضرت لهؤلاء الأقارب.

وبصفة عامة لا يتميز الطعام فى هذه الدعوة بالاعتناء الزائد إلا فى الطبقة العليا كتعبير عن تميزها. وقد تتكرر الدعوة على الطعام أكثر من مرة خلال فترة إجازة الأقارب، كما قد توجه لهم دعوة أخرى قبل سفرهم.

نجاح الأبناء: يتجه البعض من الطبقة العليا وبعض الشرائح العليا فى الطبقة الوسطى، إلى إقامة وليمة "عزومة" للأصدقاء، وإلى بعض أصدقاء الأبناء المقربين، بمناسبة نجاح الأبناء. ويقتصر ذلك على النجاح فى الشهادات العامة.

دعوة الأصدقاء: تقام بعض "العزومات" للأصدقاء وتتم بدون مناسبة محددة. ومن ذلك أن يبدى أحد الأصدقاء رغبته فى زيارة صديقه، فيتم دعوته على تناول الطعام. كما قد تتم بعض "العزومات" ـ وإن كانت نادرة ـ لبعض الزملاء فى العمل ـ سواء زملاء الزوجة أو الزوج ـ عند الرغبة فى توطيد العلاقات معهم.

يوم الجمعة: من العادات السائدة فى مجتمع البحث والتى تحدد ذاته، إقامة عزومة للأبناء المتزوجين فى منزل الوالدين (الأم والأب) أسبوعياً يوم الجمعة. كما قد تتم هذه الدعوة إلى الطعام يوم الجمعة بين الإخوة، حيث يجتمع الإخوة على الطعام فى منزل الأخ الأكبر أو الأخت الكبرى. وتظهر المادة الميدانية أن الدعوة على الطعام فى منزل الأخت تأخذ شكلاً مختلفاً، وخاصة لدى أبناء الطبقة الوسطى عن تلك التى تقام فى منزل الأخ الأكبر، حيث يتكفل الأخ بجمع تكاليفها، بينما قد يحضر الإخوة بعض الفاكهة أو الحلوى. أما إذا أتيحت الدعوة على الطعام فى منزل الأخت، فلا تتكفل بكل تكاليف الطعام وإنما تتكفل فقط بالخضروات والنشويات فى حين يتكفل الإخوة الذكور بشراء اللحوم والفاكهة. وقد يتولى أحد الأشقاء بتكاليف العزومة، ويتم تبادل تحمل تكاليف العزومة فيما بين الإخوة كل يوم جمعة.

٢ـ الضيافة على الطعام بدون دعوة

أظهرت المادة الميدانية وجود نوع من الضيافة على الطعام "عزومات" يتم بدون دعوة، ولا يقتصر هذا النمط على طبقة دون الأخرى وإنما ينتشر فيما بين الطبقات. ويتم ذلك فى الأحوال التالية:

- حضور ضيف بصورة مفاجئة فى وقت الطعام أو قبله بقليل. وتضع طبيعة المجتمع فيما تضع إلزاماً بضرورة دعوته على تناول الطعام، حيث يعد خروج الضيف فى وقت تناول الطعام من الأمور التى تعيب وتشين الأسرة. هذا وقد يقدم الطعام المعد للأسرة إلى

الضيف، فى حين تتناول الأسرة مأكولات أخرى (بيض ـ جبنه ـ فول)، أو قد يتم عمل صنف من المأكولات بصورة سريعة، وخاصة أن عمل المرأة قد ساهم فى لجوء الأسر العاملة إلى الاحتفاظ ببعض الأطعمة المعدة للطهى فى الثلاجة على مدار الأسبوع.

- حضور أصدقاء الأبناء للاستذكار مع استمرار بقائهم لفترة طويلة، حيث يصبح من الضرورى تقديم طعام لهم. وقد لا يتطلب الأمر فى هذه الحالة إعداد مائدة، ولكن يكتفى ببعض الطعام البسيط والذى يأخذ غالباً شكل السندويتشات.

- حضور بعض الأصهار للزيارة فى الصباح، وبصفة خاصة فى حالة عدم عمل الزوجة، أو لخروجها على المعاش. يصبح من الضرورى "الإمساك فيهم على الغدا"، ويعد ذلك رمزاً للترحيب بهم، والفرحة بقدومهم.

- حضور بعض زملاء العمل لتقديم واجب عزاء إلى أحد الزملاء من أبناء المدينة، وفى هذه الحالة يصبح على الزملاء الآخرين، القاطنين فى المدينة، ضرورة دعوته لتناول الطعام لدى أى منهم.

- حضور زملاء العمل لمجاملة أحد الزملاء فى مجتمع البحث فى حالة زواج أحد أبنائه، أو عند عودته من الحج أو العمرة. فمن الضرورى أن يلح عليهم فى دعوتهم للغداء أو "يمسك فيهم على الغدا". رمزاً للفرحة بقدومهم لمجاملته، ورداً على هذه المجاملة.

٣ـ واجبات الضيافة على الطعام

تتحدد طبيعة مجتمع البحث من خلال تحديد سلوك وممارسات الضيافة على الطعام والتى تشمل كلاً من المضيف والضيف. ويمكن تبين كلا منهما على النحو التالى:

أـ واجبات المضيف

هناك مجموعة من الرموز التى يحددها مجتمع البحث كوسيلة يتم من خلالها تحديد واجبات المضيف، وذلك فيما يخص الضيافة على الطعام. ومن خلال هذا التحديد تختلف الواجبات تبعاً للطبقة الاجتماعية والعلاقة بين الضيف والمضيف والهدف من الدعوة على الطعام:

- الاعتناء بتقديم طعام يتناسب مع طبيعة المناسبة ومكانة المدعو إلى الطعام والطبقة التى ينتمى إليها كل من الضيف والمضيف. ويعد الاهتمام باللحوم من حيث الكم والنوع أحد رموز هذا الاعتناء لدى كل الطبقات، وذلك من منطلق أن تقديم اللحوم تعد رمزاً فى رأى أفراد المجتمع للطعام القيم.

- تضع طبيعة الطبقة العليا ـ محدداً لها ـ فى ضرورة تقديم "الرومى والحمام" والبفتيك

والمشويات، وذلك إلى جانب أنواع من النشويات التى لها خصوصية من حيث القيمة. ومن ذلك الأرز بالخلطة، والجلاش باللحم، والفطائر، والمحاشى، والبشملات، بالإضافة إلى الخضروات المطهية فى الفرن. وهى مأكولات تعد فى رأى أفراد هذه الطبقة من رموز الحضرية والرقى الطبقى التى يجب أن تميز الطبقة العليا. ويبدو ذلك بوضوح فى حالة دعوة الأصهار الجدد أو من تربطهم بعض المصالح مع الأسرة، أو الأقارب المقربين أو القاطنين فى مدينة القاهرة.

ولا يختلف الأمر فيما يخص الطبقة الوسطى من حيث ضرورة وجود طعام متميز، علاوة على اللحوم. وإن كانت هذه الطبقة تحدد ما تقدمه فى "العزومة" فى نوعين فقط مثل اللحم المحمر والدجاج. كما تأتى الخضروات المطهية باللحم والنشويات كالمكرونة فى الفرن والأرز الأبيض والجلاش باللحم أو الرقاق على رأس تلك الأطعمة. وهى جميعاً تشير إلى أهمية الضيف ومدى مكانته، ولذا يتم تقديمها فى حالة دعوة الأصهار الجدد، أو الأقارب من ذوى المكانة الخاصة، أو الأقارب الذين تتطلع الأسرة فى زواج أحد أبنائهم أو بناتهم من أبناء المضيف.

وتفضل الطبقة الدنيا طهى الدجاج، وذلك انطلاقاً من رخص ثمنه ولأن توزيعه قد يغطى عدداً أكبر من المدعوين على عكس اللحوم. ويفضل تقديم الدجاج البلدى للأصهار الجدد فى بداية المصاهرة. أما الأقارب فيفضل تقديم الفراخ البيضاء، أو اللحم المسلوق والمحمر. إلى جانب نوع أو اثنين من الخضروات والأرز الأبيض إلى جانب أنواع السلطة.

- تمثل طريقة تقديم الطعام واستخدام أدوات المائدة، أحد رموز الاهتمام بالضيف كما تعكس الاختلافات الطبقية. ففى الطبقة العليا يتم وضع جميع أدوات المائدة، حيث يتم وضع طبق، وملعقة وشوكة، وسكيناً وفوطه، وكوب لكل فرد من المدعوين. كما يتم توزيع الطعام فى أطباق خاصة توضع أمام كل فرد على منضدة الطعام. وتحرص الطبقة العليا على طريقة التقديم هذه للضيوف الغرباء حتى تتحدد طبيعة الطبقة أمامهم.

ومع أن الطبقة الوسطى تحرص هى الأخرى على وضع أدوات المائدة أمام الضيوف الغرباء والأبناء الجدد، إلا أن رموز الاهتمام بالضيف يتجلى فى أطباق صغيرة من الأرز، توضع بجوار كل ضيف، على حين يتم توزيع اللحوم والخضروات فى أطباق كبيرة (غرف) يتم وضعها فى منتصف المائدة.

وتكتفى الطبقة الدنيا بغرف طبقين أو أكثر من الخضروات، وكذا من اللحوم والأرز توضع فى منتصف المائدة (الطبلية) ويكتفى من أدوات المائدة بالملاعق التى يتم وضع واحدة أمام كل ضيف.

وتختلف طريقة تقديم الطعام وأدوات المائدة المستخدمة فى مختلف الطبقات فى حالة دعوة الأقارب، حيث تختفى أدوات المائدة ويكتفى فيها بالملاعق فقط والشوك فى الطبقة العليا فى حالة وجود أكلات معينة (كالمكرونة...). وقد يتم تناول الطعام على نفس المنضدة التى يتناول عليها أهل المنزل طعامهم، بدلاً من منضدة "السفرة" أو قد يتم فرش مشمع، أو ورق جرائد، على الأرض ويتم تناول الطعام عليها.

- يعد الحلف على ضرورة تناول الطعام، ووضع بعضه فى أطباق الضيف أحد رموز الاهتمام بالضيف، وكذا كرم المضيف. ولا يختلف الأمر فى حال ما كان الضيف من الغرباء أو الأقارب، كما يسود ذلك فى جميع طبقات المجتمع. ومن العبارات التى تقال لحث الضيف على تناول الطعام "والنبى تاكلوا" "اتفضلوا بالهنا والشفا". "هوه الأكل مش عاجبكم ولا إيه".

- فى حالة استضافة إحدى السيدات على الطعام بدون زوجها، فلابد وأن يقتصر استضافتها من قبل سيدة المنزل فقط دون الزوج أو الأبناء. وينطبق الشىء نفسه على استضافة أحد الرجال حيث يستضاف من الزوج فقط، وقد يصاحب بأكبر الأبناء إذا كان بالغاً.

- عدم مشاركة الأسرة لأصدقاء الأبناء، عند دعوتهم لتناول الطعام، حتى لا يسبب لهم ذلك إحراجاً، مما ينعكس فى امتناعهم عن تناول الطعام "علشان يكونوا على راحتهم".

- ضرورة الانتهاء من إعداد الطعام، قبل دخول الضيف، ولابد لأسرة المضيف من انتظاره فى ثياب نظيفة.

- عدم تقبل مساعدة الضيف سواء فى إعداد الطعام أو وضعه على المائدة، حيث يدخل التفاعل الاجتماعى بين الأفراد ـ تقبل مساعدة الضيف فى إعداد المائدة أو وضع الطعام عليها ـ تحت دائرة العيب "عيب يتعبوا نفسهم ويشتغلوا وهما ضيوفنا". إلا أنه يستثنى الأقارب من ذلك حيث يتم تقبل مساعدتهم.

- ضرورة تقديم حلوى بعد الطعام، وعدم الاقتصار على الفاكهة فقط، حيث يعد عدم تقديم حلوى رمزاً إلى عدم اكتمال المائدة، وبخلاً من المضيف، علاوة على عدم الاهتمام بالضيف.

- يعد من الأمور المعيبة قيام ربة المنزل أو إحدى بناتها، بتنظيف وغسيل الأوانى بعد الفراغ من تناول الضيوف للطعام، وأثناء وجود الضيف، حيث يعد ذلك عدم اعتناء بالضيف، وعدم الترحيب بوجوده، إلى جانب رغبة الأسرة فى سرعة رحيل الضيف. ويستثنى من ذلك قيام أحد الخدم بأداء ذلك.

ب- واجبات الضيف

يضع المجتمع مجموعة من المحددات التى تحدد سلوك الضيف عند دعوته إلى الطعام تتمثل فى:

- إحضار المدعو إلى الطعام لنوع من الحلوى معه. وتظهر المادة الميدانية أن الطبقة والقرابة تلعبان دوراً فى تحديد نوع ما يحضره المدعو إلى الطعام. ففى الطبقة العليا والوسطى يتم إحضار "تورته أو حلويات شامية". بينما يختلف الأمر لدى الطبقة الدنيا التى يعد وضعها محدداً لنوعية ما يحضره الضيف، حيث يفضل إحضار الدواجن أو المواد التموينية (سكر - شاى - أرز - مكرونة) بدلاً من الحلوى التى ليس لها منفعة فى نظرهم.

وفيما يخص الأضحى نجد أن هناك اتجاهات متباينة. حيث يتجه البعض إلى إحضار حلوى، فيما يرى البعض أن الفاكهة أفضل، ويشير البعض إلى أنه فى حالة دعوة الإخوة ومع تكرارها، فقد لا يتم إحضار شئ. كما يختفى إحضار هدايا مع الدعوات إلى الطعام للأصهار فى الطبقة الدنيا مع قدم فترة المصاهرة، كما تختفى الدعوات إلى الطعام التى توجه إليهم أيضاً.

ويعد إحضار الضيف لنوع من الحلوى عند دعوته إلى الطعام، رمزاً لإعلاء قيمة المضيف وقيمة الضيف معاً "اللى يدخل عند حد يدخل بقيمته". ويرى البعض أن عدم إحضار الضيف لهدية أو شئ معه يعد نوعاً من البخل أو من عدم الإدراك (الذوق).

- يجب على الضيف إبداء إعجابه بالطعام، وتكرار ذلك طوال فترة تناوله للطعام وبعد الانتهاء منه. إلى جانب ضرورة شكر ربة المنزل على المجهود الذى بذلته. كما يجب أن يشير إلى كثرة الطعام وتنوعه.

- ضرورة عدم إقبال الضيف على تناول الطعام بلهفة أو تناوله بشهية شديدة، وعدم التهام جميع الطعام الذى يوضع له فى طبقه، مع ضرورة التمنع عن تناول الطعام من خلال البطء فى التناول، وذلك حتى لا يقال عنه "محروم من الأكل فى بيته". أو أنه "طفس".

ثالثاً: الضيافة مع المبيت

تعد الضيافة مع المبيت أقل أشكال الضيافة انتشاراً فى مجتمع البحث، حيث تظهر المادة الميدانية عدم حدوثها إلا فى داخل الدوائر القرابية، وعلاقات المصاهرة، وتحت ظروف خاصة أيضاً.

وتنقسم الضيافة مع المبيت إلى تلك التى تتم بالدعوة إليها أو بدون دعوة. ويمكن

تبين أسباب كل منهما على النحو التالى:

١ـ الضيافة بتوجيه الدعوة

تحدد التفاعلات بين أفراد مجتمع البحث الحالات التى يتم فيها توجيه الدعوة للمدعو للمبيت، حيث يفضل اقتصارها على حالات محددة ومن ذلك:

- دعوة الأخ للمبيت، ويقتصر ذلك على حالات خاصة كأن يكون فى زيارة أخته أو أخيه ثم تمتد بهما السهرة إلى وقت متأخر. ومن ثم تكون الدعوة لقضاء الليلة تجنباً لمغادرة المنزل أو المدينة فى وقت متأخر من الليل.
- هناك دعوة الأبناء لأولاد عمومتهم أو خئولتهم، ويظهر ذلك بصفة خاصة فى فصل الصيف. ويعد أفضل امتداد لمدة هذه الضيافة أسبوعاً. وعلى الرغم من أن هذه الضيافة تدخل فى دائرة القبول من الضبط نسق الاجتماعى فى مجتمع المدينة، فإن هناك حدوداً لها تتمثل فى ألا يكون هناك أخ ذكر فى حالة دعوة الإناث أو أخت فى حالة دعوة الذكور. وغنى عن البيان أن المقصود هنا الذكور والإناث فى ما بعد سن البلوغ.

٢ـ الضيافة بدون دعوة

تلعب التفاعلات بين أفراد مجتمع البحث دوراً فى اقتصار هذا النمط من الضيافة مع المبيت على الدوائر القرابية، بما فى ذلك علاقات المصاهرة. ويعد هذا النمط أكثر انتشاراً من النمط سالف الذكر. وتتم الضيافة فى داخل الدوائر القرابية للحالات التالية:

- حضور الأقارب الذين يعيشون فى مناطق أو بلدان (مدينة أو قرية) بعيدة لقضاء بعض المصالح أو الأعمال فى مدينة القاهرة. وعلى ذلك تعد الإقامة فى مجتمع المدينة القريب من مدينة القاهرة أمراً يسهل عليهم قضاء هذه المصالح.
- حضور الأقارب الذين يقطنون فى بلدان أخرى لزيارة أقاربهم فى مجتمع المدينة (ويتم ذلك بصفة خاصة للأباء أو الأخوات سواء للزوج أو للزوجة). ويتم إعلامهم بالحضور من خلال الاتصالات التليفونية "حانيجى نقعد عندكم يومين". "هانيجى نقعد عندكم يومين تلاتة علشان ورانا كذا مصلحة حنقضيها".
- حضور أحد أبناء الإخوة الذين يعملون فى بلدان عربية للإقامة لدى العم أو الخال طوال فترة دراسته الجامعية.

وفيما يخص ضيافة الأصهار نجدها تتم فى الحالات الآتية:

- أثناء موالد الأولياء بالقرية، وخاصة مولد سيدى عواض الذى يقام له مولد كبير

واحتفالات مختلفة.

- أيام احتفالات المولد النبوى لسهولة الذهاب إلى مدينة القاهرة وحضور الاحتفالات التى تقام بجوار أضرحة مشاهير الأولياء.

أماكن مبيت الضيوف

تفرض عمليات التفاعل بين الأفراد ضرورة الاعتناء بتوفير أماكن لمبيت الضيوف. وتلعب إيكولوجية المسكن والطبقة دوراً واضحاً فى هذا الصدد. ففى الطبقة العليا فى المنازل التى يملكها أصحابها غالباً ما يتم تخصيص غرفة للضيوف. أما فى حالة عدم وجود هذه الغرفة، ووجود غرفة لكل ابن، فإنه يتم انتقال أحد الأبناء (وغالباً ما يكون الصغير) للنوم مع إخوته، وتخصص غرفته للضيوف.

أما فى الطبقة الوسطى وفى حالة ما إذا كان الضيوف أسرة تتكون من زوج وزوجة فيتم استضافتهم فى غرفة نوم الأبناء. وفى هذه الحالة للأبناء ما يلزم للنوم فى غرفة الصالون. فإذا كان الضيوف مجموعة من الرجال والسيدات، فيتم استضافة السيدات فى غرفة نوم الأبناء، ويعد للرجال مكان للنوم فى غرفة الصالون، بينما ينام الأبناء فى غرفة الأب والأم.

ولا يختلف الأمر فى الطبقة الدنيا عن ذلك إلا فى نوم الأبناء أو الضيوف فى مدخل المنزل أو المكان المخصص للمعيشة.

٣- واجبات الضيافة

يضع مجتمع الدراسة مجموعة من الرموز تعد وسيلة للتعامل والاتصال بين الأفراد تحدد لهم طرق معيشتهم. ويتبلور ذلك بوضوح فى واجبات الضيافة سواء للضيف أو للمضيف. ويمكن تبينها على النحو التالى:

أ- بالنسبة للمضيف

- الترحيب بالضيف، حتى ولو كان قادماً فى وقت غير مناسب، كأوقات الامتحانات، أو أوقات ذروة العمل سواء للزوج أو للزوجة. وعلى ذلك لابد من إظهار الفرحة بحضور الضيف. ويشير البعض أن الفرحة بحضور الأبناء أو الأصهار للمبيت تكون حقيقية، ولكن فقط يكون هناك تمنى، لو أن الحضور تم فى وقت آخر أكثر ملائمة.
- إعداد مكان مريح (قدر الإمكان) لمبيت الضيف.
- الاعتناء بالطعام الذى يقدم فى الوجبات جميعاً، وعدم إغفال وجبة منها، حتى ولو كانت الأسرة لا تتناول إحدى الوجبات فى الأيام العادية (مثل العشاء). مع ضرورة زيادة

كمية الطعام، وعدم خلو الطعام من اللحوم مع وفرة كميتها، وأن تنوع الأصناف المقدمة فى جميع الوجبات. وتعد هذه الوفرة وهذا التنوع رمزاً على محبة الضيف والفرحة بقدومه، ومدى مكانته لدى الأسرة.

- ضرورة الإصرار والحلف على تناول الطعام. وتشير بعض النساء من الطبقة الدنيا أنهن فى حالة حضور أصهار بناتهن يتجهن إلى الاستدانة لتلبية مطالب الطعام، وذلك خوفاً من ذمهم أو تقولهم أو أن يشعروا بأنهم غير مهتمين بهم "أهلها مش مستعينين بينا". ولا يختلف الأمر فى حالة حضور الابنة المتزوجة مع زوجها، حيث لابد لأسرتها وبصفة خاصة الأب والأم من الحلف على زوجها وتكرار التأكيد عليه حتى يتناول الطعام.

- عدم الخروج وترك الضيف بالمنزل، حيث يعنى ذلك عدم الاهتمام بالضيف والرغبة فى رحيله. وعلى ذلك تتجه الزوجات العاملات إلى أخذ إجازة من عملهن للاعتناء بالضيوف.

- توصيل الضيف حتى ركوبه وسيلة الانتقال التى سيستقلها للعودة إلى منزله سواء أكانت عربته الخاصة، أو القطار، أو الأتوبيس.

ب- بالنسبة للمضيف

- إحضار هدايا للأسرة، وغالباً ما تكون من الأطعمة، ويرى البعض أنه لابد وأن تكون هذه الهدايا وفيرة بما يمكن القول أنها تكفى مدة إقامة الضيف، كما يفضل أن تكون من لحوم أو دواجن (يختلف مقدارها تبعاً للطبقة) وأرز ومكرونة وسكر وشاى. كما قد تكون الهدايا عبارة عن ملابس إلى جانب بعض الحلوى.

- تقدم النساء المساعدة فى أعمال المنزل من تنظيف، وغسيل الأوانى، وإعداد الطعام وتقديمه، وعمل الشاى... إلخ. ويعد عدم تقديم هذه المساعدات رمزاً لترفع الضيف عن أهل المنزل "لو ماسعدتش تبقى قليلة الذوق".

- عدم التدخل فى شئون المنزل، أو تعديل شئ فيه، أو التدخل فى بعض المشاكل التى تحدث داخل الأسرة سواء بين الزوجين أو بين الأولاد بعضهم البعض أو بين الأولاد والأب والأم. ذلك حتى يكون الضيف "خفيفاً على الأسرة المضيفة ويتقبله أفرادها بالترحاب".

نتائج واستخلاصات

- يضع مجتمع البحث فيما يخص آداب الضيافة مجموعة من الرموز ذات المعانى انبثقت

من طبيعة تواجد الأفراد داخل هذا المجتمع، وهى تمثل إطاراً لحدود التعامل بين الأفراد وطرق التفاعل فيما بينهم. وتعد أيضاً وسيلة للاتصال فى هذا النمط من علاقات الحياة اليومية.

●تلعب التفاعلات فى داخل مختلف أنماط العلاقات الاجتماعية دوراً فى تشكيل وتحديد طبيعة مجتمع البحث، والذى يتضمن بدوره تحديداً لطبيعة الفرد وذات الآخر فيما يخص الحدود والعلاقات والممارسات التى تتم فى داخل علاقات الضيافة بمختلف أشكالها سواء من الزيارات إلى الضيافة على الطعام إلى الضيافة مع المبيت.

●تلعب طبيعة المجتمع من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والإيكولوجية دوراً فى تحديد طبيعة علاقات الضيافة، حيث انتشار الضيافة الخاصة بالزيارات أكثر من تلك الخاصة بالضيافة على الطعام والمبيت.

●تلعب التفاعلات الاجتماعية وأنماط العلاقات دوراً فى تشكيل عادات الضيافة تبعاً لطبيعة الطبقة الاجتماعية حيث نجد:

أ- تمثل القرابة المحرك الأول للتفاعلات بين الأفراد حيث يضع المجتمع فيها قيمته الأساسية التى يتحدد فى ضوئها جميع العلاقات، ومن ثم يضع لها ذاتاً تتخطى الخصوصية التى تضعها الأسرة كمحدد لذاتها فى داخل علاقاتها الأخرى.

ب- تتحدد طبيعة التفاعلات فى علاقات الجيرة تبعاً لطبيعة إيكولوجية المناطق السكنية، حيث تأخذ شكل العلاقات الأولية القوية فى المناطق القديمة من المدينة والتى تتميز بضيق الشوارع وتلاصق المساكن، بينما تأخذ شكل العلاقات الثانوية فى المناطق الحديثة التى تتميز باتساع شوارعها وعدم تلاصق مساكنها.

ج- يضع المجتمع خصوصية لذات العلاقات الخاصة بالمصاهرة تتميز بوضع حدود فاصلة بين الأسرة وأصهارها مع محاولة الاندماج فى نفس الوقت.

المراجع والهوامش

١- لمزيد من التفاصيل انظر:

- أحمد أبوزيد، من مفهمات العلوم الاجتماعية الرمز والرمزية دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثانى، مايو ١٩٩١.
- السيد حافظ الأسود، المدخل الرمزى لدراسة المجتمع، حولية كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الرابع عشر، ١٩٩١.
- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، المجلد الأول، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، إشراف محمد الجوهرى، ١٩٩٨,

٢- جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٤٣٧,

٣- سامية الخشاب: النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ٣٦,

٤- أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٤٩,

٥- إيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة ٢٤٤، أبريل ١٩٩٩، ص ١٣٢,

٦- Ken Plummer; Symbolic interactionism in the Twentieth Century: The Rise of Empirical Social Theory, Quated: Bryan S. Turner, The Blackwell Companion to Social Theory, Blackwell, U.S.A, ١٩٩٦.

٧- جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون، المجلد الثالث، الطبعة الأولى، ص ١٢١٠,

٨- لمزيد من التفاصيل انظر: جوردون مارشال، المرجع السابق ص ٢٧١، ص١٤٢٧.
Ken Plummer, Op. ,Cit., P. ٢٢٧.

٩- إيان كريب: مرجع سابق، ص ١٣٣,

١٠- إيان كريب: المرجع السابق، ص ١٣٥,

١١- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع "المجلد الثانى"، مرجع سابق، ص ٥٦٩,

١٢- انظر: Ken Plummer, Op. ,Cit., P. ٢١٩
- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع "المجلد الثانى"، ص ٧٩٨,

١٣- Ken Plummer, Op. ,Cit., P. ٢٣٠.

١٤- Ken Plummer, Op. ,Cit., P. ٢٣٣.

١٥، ١٦- إيان كريب: نظرية علم الاجتماع، المرجع السابق، ص ١٣٣,

١٧- لمزيد من التفاصيل انظر: Ken Plummer, Op. ,Cit.,

١٨- Ken Plummer, Op. ,Cit., P.

١٩- إيان كريب: مرجع سابق، ص ,١٤٢
٢٠- إيان كريب: المرجع السابق.
٢١- Ken Plummer, Op. ,Cit., P. ٢٢٤.
٢٢- جوردون مارشال: مرجع سابق، المجلد الأول، ص ,٤٣٨
٢٣- جوردون مارشال: المجلد الأول، مرجع سابق، ص ,٤٣٩
٢٤, ٢٥- Ken Plummer, Op. ,Cit., P.٢٢٣.
٢٦- تم الحصول على هذه البيانات من مطبوعات محافظة القليوبية – مديرية التربية والتعليم، إدارة قليوب التعليمية، قسم الخدمات، عام ,٢٠٠٢
٢٧- محمد رمزى، القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى ١٩٤٥، القسم الثانى، البلاد الحالية، ط١،
٢٨- محمد الجوهرى، طرق البحث الاجتماعى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص ,٢٩٣
٢٩- William E. Lighl Foot, Regional Folkloristics, Quated From: Richard M. Dorson, Hand Book of American Folklore, Indian University Press, Bloomington, ١٩٨٣.
٣٠- محمد الجوهرى، دراسات أنثروبولوجية فى المجتمع المصرى، دار المعرفة الجامعية،
٣١- محمد الجوهرى، طرق البحث الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٤٦٧.

الفصل الخامس عشر
إعادة إنتاج التراث الشعبى
لب الدرس الفولكلورى المعاصر(*)

١- تمهيد

موضوع إعادة إنتاج التراث من الموضوعات التى أخذت تشغل اهتمام علماء الفولكلور ـ على مستوى العالم كله ـ منذ البدايات الأولى لثورة الاتصالات الإلكترونية، وما تنذر به من إحداث تغيير كمى ونوعى فى شبكة العلاقات الإنسانية قاطبة.

وتعددت الاجتهادات لبلورة مفهوم إعادة الإنتاج، وتدقيقه، وإلقاء الضوء على مكوناته، وتأمل جوانبه المنهجية، أو بالأحرى المشكلات التى يمكن أن تثيرها دراسته على الصعيد المنهجى. ومنطلق الحديث هنا هو مفهوم إعادة الإنتاج الذى تصدى له الدكتور سعيد المصرى فى رسالته للدكتوراه. ونفهم من عرضه أنه يضمن عملية إعادة الإنتاج:

- عمليات التواتر أو التناقل.
- وعمليات الاستعادة.
- وعمليات الإضافة (بالاستعارة أو بالإبداع)(١).

ولست أغالى عندما أقول إن رواد علم الفولكلور ـ على الصعيد العالمى ـ قد شغلتهم كثيراً بعض قضايا إعادة إنتاج التراث الشعبى. شأنهم فى ذلك شأن زملائهم علماء الأنثروبولوجيا الذين شغلتهم وأرقتهم مشكلة إعادة إنتاج الثقافة الإنسانية. فطرح بعض هؤلاء الرواد فى حقل علم الفولكلور أسئلة من قبيل: أين يتكون أو يتخلق التراث.. فى قمة البناء الاجتماعى، أم عند السفح، أم أنه يتخلق بمساهمة كل جماعة وكل مستوى؟ وبافتراض تخلقه فى قمة البناء الاجتماعى، فهل "ينزل" إلى الطبقات الأدنى، والعكس بالعكس، هل "يصعد" تراث الطبقات الأدنى إلى أعلى؟ وبافتراض إسهام كل جماعة فى "تصنيع" التراث، هل تتم بينها عمليات مبادلة، وما هى قواعدها، ومعاييرها، وآثارها؟...

(*) كتب هذا الفصل الدكتور محمد الجوهرى.

(١) خصصت هيئة بحث التراث ـ التى ينتمى الدكتور سعيد المصرى إلى عضويتها منذ أكثر من عامين ـ المجلد الثانى بأكمله من تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى لدراسة موضوع: **التراث الشعبى فى عالم متغير**. وأغلب فصول الكتاب إسهام مباشر فى موضوعات إعادة إنتاج التراث، وبشكل خاص ـ فى سياقنا هذا الآن ـ دراسة محمد الجوهرى عن: الإبداع والتراث الشعبى. وجهة نظر علم الفولكلور، مرجع رقم ١٩، الفصل الأول. ولكن الدكتور سعيد لم يرجع إلى أى من بحوث ذلك الكتاب.

إلخ.

تلك كلها بعض الأسئلة التى يطرحها ويجتهد للإجابة عليها المنظور السوسيولوجى (منظور علم الاجتماع) فى علم الفولكلور، الذى يركز اهتمامه على الشعب صانع التراث (انظر مرجع رقم ١، الفصل الثانى عشر).

ولكنى ـ برغم ما قرأت وما عرفت من إنتاج علماء الفولكلور ـ لم أجد أبدع ولا أكثر أصالة من صياغة الأستاذ أحمد رشدى صالح ـ قبل نصف قرن ـ لقضية إعادة إنتاج التراث الشعبى. ففى سياق حديثه عن تهديد التنمية، والتحديث، والتصنيع، والتحضر، ووسائل الاتصال الجماهيرى وغيرها للتراث الشعبى المتداول فى أغلب البلاد النامية، نجده يبشرنا ـ ببصيرته الثاقبة ـ بأن التغير لا يمكن أن يقضى على التراث الشعبى. فهذا التراث بما يتمتع به من مرونة وقدرة على إعادة التكيف مع كل ظرف إنسانى جديد، يستطيع أن يحفظ ويبقى على بعض عناصره ويحقق لها الاستمرار. وفى مقابل ذلك يستطيع ـ بفضل قانون نشوء البدائل ـ أن يخلق عناصر جديدة، ويبدع تراثاً جديداً فى كل يوم وفى كل مجال. لنقرأ كلماته الصافية:

"إن التراث الشعبى يتعرض ضمن جوانب الحياة التقليدية لوطأة التبديلات والتعديلات الناتجة من تبنى أساليب الحياة الحديثة، والناشئة من التوسع فى الاستخدامات التكنولوجية الحديثة، والمتأثرة أعظم التأثر، بتغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفقاً لضرورات التحضر Urbanization والتحديث Modernization.

ويزيد من وطأة هذه العوامل، ويضاعف من انتشار تأثيرها، ذلك الاستخدام القوى الدائب، لما تقدمه المعرفة العلمية الحديثة وتطبيقاتها، فى مجال وسائل الاتصال الجماهيرية. لقد أصبحت الكرة الأرضية كلها بمثابة "القرية الصغيرة" فى مواجهة التقدم فى الاستخدامات التكنيكية المطبقة فى وسائل الإذاعة والتليفزيون.

وبالإضافة إلى تأثير وسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة على سلوك الناس، وأثرها المتزايد فى تبنى أساليب الحياة الحديثة، فإن عوامل المخالطة البشرية المتمثلة فى الهجرة والاستيطان والسياحة أصبحت فى مقدمة دواعى التغيير الناشطة بالنسبة لمختلف الثقافات.

وفى مواجهة عوامل التغيير نرى أن مادة المأثورات الشعبية، يحكمها قانونان أساسيان، هما: **قانون الاستمرار وقانون نشوء البدائل**.

أما **قانون الاستمرار** فيعنى لنا، أن الإبداع الشعبى يظل يودع مأثوره الدارج خلاصة تجاربه، وذخائر قوله، وفنه، وضوابط سلوكه وأخلاقه ومعتقداته، ويظل يوظف هذا المأثور، لكفاية حاجة تكون قائمة فى حياته، ويظل يذيعه ويتناقله ويردده. وقد يقتدى

به، ويتناقله من بيئة إلى بيئة، ومن جيل إلى جيل. يصدق هذا النظر على المأثور الشعبى فى سائر عصوره، ومراحل تاريخه، ما مضى منها وما يأتى فى المستقبل.

وأما قانون نشوء البدائل فى المأثورات الشعبية، فيعنى لنا، أن استمرارية هذا الإبداع الشعبى، تماثل استمرارية الحياة ذاتها – ففيها جزئيات تموت، وجزئيات تولد، وفيها نماذج تفقد وظائفها ودلالتها وتختفى، ونماذج أخرى تكتسب وظائف جديدة، أو دلائل جديدة، وفيها أنماط تتحول، وأنماط تتجمد، وفيها مأثورات ينكمش مدارها ومأثورات تقيم وتحل محل مأثورات أخرى، وفيها مأثورات تهاجر وتستقر فى مواطن استعمال جديدة.

إن هذا السيل من المد والجزر ومن النشوء والاختفاء، ومن الاستقرار والهجرة، ومن التوليد والتجمد، ومن الاشتقاق والانطواء، هذا السيل المتدفق يطرح قانون البدائل مواكباً وملاحقاً لقانون الاستمرار فى مادة المأثور الشعبى. بل إنه يطرح خاصية المأثور الشعبى بعامة على أن يتلاءم مع ظروف الحياة التى يدرج فيها، ويتحرك فى حياة أهلها.

وبالرغم من أننا نسلم بأن عوامل التغيير التى تأتى نتيجة لتطبيق الحياة الحديثة، ونتيجة للمخالطات الثقافية والبشرية هى عوامل بالغة التأثير والنفوذ على مادة التراث الشعبى وأشكاله، إلا أننا نرى – من الجانب الآخر – أن هذه المأثورات الشعبية، تملك من عناصر المرونة والخصوبة والقدرة على الملاءمة، ما يجعلنا نرفض جانباً ذلك الظن القائل بأن الحداثة ستقضى بالضرورة على سائر جوانب المأثور الشعبى، وسائر أنواعه، وستلغى وظائفه، وتلغى المبرر لوجوده". (مرجع رقم ٨).

نخرج من هذه المقدمة السريعة بأن موضوع إعادة الإنتاج يضعنا فى قلب ميدان دراسة تغير التراث: آليات الاستمرار، واتجاهات هجرة العناصر الشعبية، وآليات الاستعارة والتبنى، وكذلك آليات الرفض والصد والنفور، وعمليات التحوير والتجديد والمواءمة التى تجرى على العناصر القديمة لتطوعها لواقع جديد، أو على عناصر "مستوردة" لتطوعها لواقع "محلى"... إلخ.

فالانتقاء من بين آلاف أو ملايين العناصر التراثية (الشعبية) المعروضة هو عملية إعادة إنتاج. ومازلنا نحتاج فى بلادنا، خاصة بعد هذه الدراسة التى فتحت الموضوع من أوسع أبوابه، وأصّلت له ورسخته، أن نعرف – من خلال بحوث علمية رصينة – دور الخيال الشعبى (الذى يتواجد ويؤثر فردياً أيضاً، بل فردياً بالأساس) فى التفاعل مع المادة الشعبية الواردة من مصدر خارجى: مطبوع، أو مذاع، أو نتيجة اتصال شخصى.

وأشير فى هذه الجزئية – مثلاً – إلى المزاج الفردى للمتلقى عند إعادة إنتاج وصفة الطعام التى سمعها من أحد، وقد ينتهى به الأمر إلى إخراج صنف "جديد". ويذكرنا هذا

بالدور المبدع للراوى الذى يحكى قصة سمعها من راو آخر، ولكنه لا يحكيها هى نفسها أبداً (انظر المزيد من التفاصيل والتحليل فى دراستنا الإبداع والتراث الشعبى، مرجع رقم ١٩). ويمكن أن نقول نفس الشىء عن النكات، وعن تصنيع قطع الأزياء، وعن بعض الوصفات الطبية الشعبية... إلخ كلها عناصر تتواتر، ولكن فى كل ممارسة تتجدد وتتطور وتتكيف مع ظروف جديدة وواقع جديد.

ولكن عمليات إعادة الإنتاج قد تفرض فى بعض الأحيان فرضاً تكييف بعض عناصر التراث الشعبى المستمدة من عصر مضى لكى تستطيع أن تكسب أرضاً وتعيش فى عصر جديد. فهنا يتحتم، أو يتعين، أو قد يحسن أن تدخل عليها تغييرات فى الشكل، لكى تناسب العصر. وقد تناولت بعض الدراسات المصرية الحديثة فى الفولكلور بعض صور التجديد فى الشكل من أجل التكيف ومسايرة الحياة المتغيرة فى عالم المشتغلين بالسحر، وفى ميدان حلاق الصحة، المطبب الشعبى فى القرية (مرجع رقم ١٧).

كما أوضحت دراسات أخرى تعديلات أجريت فى مضمون بعض عناصر التراث الشعبى لتجعلها أقدر على الحياة والاستمرار، من ذلك استخدام الساحر – الشاب – المتعلم – الحديث: العقاقير الحديثة فى عملياته السحرية، لتحقيق أثر أسرع وأقوى وكسب إقناع أوسع وأعمق فى نفوس جمهور أكثر شباباً وأكثر تعليماً. (دراسة على مكاوى، مرجع رقم ١١).

ولكننا نشاهد اليوم – مثلاً – ممارسات علاجية شعبية قديمة تستمر وتتواصل، ولكن بعد أن تغير فقط فى مسماها، أى أنها لا تغير لا فى شكلها ولا فى مضمونها. من ذلك عشرات ومئات الممارسات التى أصبح يطلق عليها العلاج بالقرآن، أو العلاج بالأسماء (أسماء الله الحسنى)، أو العلاج بالفيزياء الحيوية...إلخ.

أما موضوع الإبداع فقد أفردنا له دراسة سابقة حاولت أن تجلى مفهومه، برغم تقليدية التراث، وكونه كياناً قائماً على التواتر والنقل، وأن توضح شروطه، وآليات التعجيل به ومقاومته (مرجع رقم ١٩).

ويمثل موضوع إعادة إنتاج التراث محور الارتكاز فى المشروع البحثى الضخم الذى يجرى فيه العمل حالياً (منذ أول يوليو ٢٠٠٠ ولمدة ثلاث سنوات) داخل مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب جامعة القاهرة عن التراث والثقافة الشعبية والتغير الاجتماعى. فبؤرة البحث هى إلقاء الضوء على العلاقة المركبة والخصبة بين التراث والتغير الاجتماعى. والتراث هنا مفهوم بأوسع معانيه، التراث الرسمى والتراث الشعبى على السواء.

ويتطلب ذلك النظر إلى التراث من منظور دينامى. فالتراث كيان متغير وغير ثابت

(أو جامد)، وله طابع إعادة الإنتاج وإعادة التوظيف بشكل دائم لا يتوقف. ويؤمن كل باحث منصف أن تراثنا يتضمن جوانب دافعة للتغير، كما يتضمن جوانب أخرى معوقة للتغير. ولهذا يجتهد المشروع لرصد العلاقة بين التراث والتغير من خلال التعرف على العوامل والآليات المواتية للتغير فى التراث من ناحية، والآليات والعوامل المعوقة للتغير فى التراث من ناحية أخرى.

وإذا اتفقنا على أن التراث هو المخزون الثقافى المتوارث عبر الأجيال، وأنه يمثل الأرضية المؤثرة فى تصورات الناس وسلوكهم، ومن ثم يكون حاملاً للقيم وتجارب الشعوب فى التغير. ويمكن القول – مع قليل من التجاوز – أن التراث فى المجتمعات التقليدية يقوم بدور الإيديولوجيات السياسية فى المجتمعات الصناعية المتقدمة. كما يمثل التراث ساحة للصراع الدائر بين قوى التغيير (باسم الحداثة) والقوى المضادة للتغيير (باسم الدفاع عن الموروث).

ويأمل القائمون على هذا البحث، كما أكدوا فى خطتهم المبدئية للمشروع، أن يكون موضوع البحث نموذجاً للدراسات الاجتماعية الوطنية التى تبدأ من مادة علمية محلية، وتستعين بمناهج علمية ومفاهيم محلية أيضاً، تكون مستمدة من طبيعة المادة العلمية دون نقل النظريات الاجتماعية الغربية التى نشأت فى بيئات غربية، وتم تطبيقها فيها، ونفذها باحثون غربيون مازالوا متأثرين بالإطار العام للثقافة الغربية.

وقد صدر عن هذا المشروع حتى الآن أربعة عشر عملاً، يمثل كل منها تقريراً بحثياً عن واحد من موضوعات المشروع الكبير. أذكر منها بعض العناوين على سبيل الاستشهاد:

- عمال مصر بين ثقافة التصنيع والثقافة التقليدية.
- تأثير أنماط العمران على تشكيل عناصر الحياة الثقافية: دراسة ميدانية لسياقات اجتماعية متباينة بمصر.
- الاحتفالات الشعبية الدينية: دراسة لديناميات التغير وقوى المحافظة والتجديد.
- الطب الشعبى: دراسة فى اتجاهات وعوامل التغير الاجتماعى فى المجتمع المصرى.
- قوى المحافظة والتجديد فى بعض عناصر التراث المادى: دراسة حالة للأزياء الشعبية المصرية.
- ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة.

- التسامح الاجتماعى بين التراث والتغير.
- قضايا المرأة المصرية بين التراث والواقع: دراسة للثبات والتغير الاجتماعى والثقافى.
- التراث والحداثة فى منظومة القيم المرتبطة بالعمل الأهلى عند قادة المجتمع المدنى.
- الثابت والمتغير فى آليات الضبط الاجتماعى.

والمأمول أن تمثل تلك التقارير البحثية القيمة، التى يتوقع أن يبلغ عددها – عندما تكتمل – ثلاثين كتاباً، أساساً لمزيد من الرؤى والتحليلات الكلية، والتنظير لاتجاهات التغيير وفهماً لقوى المحافظة، والحوار الدائم بينهما الذى لم يتوقف ولن يتوقف مادام الإنسان يعيش ويفكر ويبدع.

وسنحاول فى هذا الفصل أن نتأمل قضية إعادة إنتاج التراث من عدة زوايا لعلها تمثل إضاءة لمفهوم إعادة إنتاج التراث الشعبى، كما آمل أن تثير الاهتمام لدى الباحثين لتتبع الكثير من القضايا والإشكاليات التى تنتظر مزيداً من الفهم، ومزيداً من المعرفة.

وطبيعى أن أتخذ مدخلاً لى الرؤية السوسيولوجية لعناصر التراث، فأبدأ بتأمل حركة التراث على خريطة المجتمع بوصفها عاملاً من عوامل قوته واستمراره. كما علمتنا تلك الرؤية السوسيولوجية أن ننتبه إلى دور بعض الفئات والمهن فى إعادة إنتاج التراث من زاوية دعمه واستمراره، وهذا طبعاً فى مقابل الفئات التى تكون – بحكم تكوينها وظروفها – أميل إلى التجديد.

والنظر إلى التراث الشعبى فى بعده الريفى الحضرى، ومن زاوية تفاعل تراث الريفيين مع تراث أبناء الحضر فى الإطار القومى، هذا النظر يُجلى لنا جانباً مهماً من جوانب وعمليات إعادة إنتاج التراث على نطاق جماهيرى واسع.

وتتوقف دراستنا بشكل خاص عند بعض النظم، أو العمليات الاجتماعية، أو المستجدات الكبرى التى تسهم بدور فاعل ومؤثر فى عملية إعادة إنتاج التراث. فأخصص فقرة مستقلة – للفت الاهتمام وإثارة فضول الباحثين الغيورين على التراث – لكل من موضوعات: التعليم الجماهيرى وعلاقته بالتراث، والتجنيد الإجبارى كقناة من قنوات إعادة إنتاج التراث، ووسائل الاتصال الجماهيرى التى تعيد إنتاج التراث.

ونختم نظرة الطائر إلى الموضوع بالحديث عن عمليات هجر بعض الجماعات والفئات الاجتماعية لبعض عناصر التراث وتخليها عنها، وهو آلية مقابلة لآلية الاستعارة والتبنى. فهناك عناصر لا تسقط من الناس، وإنما الناس تُسقطها وتهجرها.

وتناولت كذلك موضوعاً أراه لم يستأثر بما هو جدير به من الانتباه، ألا وهو دور مجموعات التراث الشعبى فى عملية إعادة إنتاج التراث. وحاولت فى الجزء الأخير من الدراسة أن أقدم بعض النماذج والتطبيقات لعملية إعادة إنتاج التراث الشعبى فى مجالات الحياة الشعبية، كصناعة قطع الأثاث الشعبى، واستلهام الفنون الشعبية فى إبداع فن جديد بوصفها شكلاً من أشكال إعادة الإنتاج.

ولم أتطرق إلى ميدان الأزياء الشعبية، أو عادات الطعام، أو الاحتفالات الشعبية، أو الطب الشعبى، أو المعتقدات والممارسات المتصلة بالمرأة... إلخ. قد صدرت عن كل موضوع منها – وكذلك عن غيرها – كتاب مستقل يمكن للباحث المهتم أن يرجع إليه، ويستكمل رؤيته لمختلف جوانب عملية إعادة إنتاج التراث.

وفى الخاتمة توقفت عند نموذج محدد يلقى الضوء على دور الطباعة والنشر، أو الحوار الدائم بين المطبوع والشفاهى فى شتى عناصر التراث. والمهم – على أية حال – أن تنجح صفحات هذا الفصل فى إثارة الاهتمام بهذا الموضوع المهم.

٢- حركة التراث على خريطة المجتمع
عامل من عوامل قوته واستمراره

تناولت فى دراسة سابقة (راجع كتابنا: علم الفولكلور، مرجع سابق، المجلد الأول، الفصل الثانى عشر، الاتجاه الاجتماعى فى تناول التراث الشعبى) بالتفصيل نصيب كل جماعة من الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبى، وحاولت إلقاء الضوء على دور كل منها فى حمل هذا التراث، وتناوله عبر الأجيال، والعمل على الإبداع فيه وتجديده وتعديله، إن بالحذف أو بالإضافة.

ولكننا نود أن نلفت النظر – هنا – إلى أن هذه الأشكال برغم هذا التعدد والتنوع إنما تتجاور كلها وتتزامن وتتداخل فى حياة الفرد. فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك، هو فى نفس الوقت رب أسرة، وله كما رأينا واجبات مراسيم يؤديها بهذه الصفة، وهو أيضاً عضو فى جماعة جوار، وفى فئة من فئات العمر (شاباً كان أو شيخاً).

فكما أن هناك علاقة أخذ وعطاء مستمرة بين الجماعات المختلفة المشتركة فى تراث شعبى قومى واحد، هناك أيضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية متباينة. وهذا التداخل أو التفاعل هو الذى لا يدع مجالاً لقيام عزلة أو تنافر بين هذه الجماعات والتكوينات الاجتماعية، ويحولها جميعاً إلى خلايا متفاعلة فى نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك فى النهاية. فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع العضوى للثقافة الشعبية، الذى يكفل لكل عضو تفرده وتميزه، ولكن أيضاً تفاعله وتآزره مع سائر أعضاء الثقافة.

وقد أبرزنا فى تلك الدراسة بوضوح علاقة التبادل وهذا النوع من التآزر بين الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك. ومن شأن هذا التعاون أن يكشف لنا عن بعض القوى التى تعمل فى الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحدها وترابطها ترابطاً متصلاً عبر آلاف السنين، مما يمثل ـ كما قلنا ـ العامل الحاسم فى إعطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها بين الثقافات الأخرى. وهذه القوى هى التى تنظم فى الوقت نفسه العضوية الدائمة بين الأجزاء المكونة.

٣ـ دور بعض الفئات والمهن فى إعادة إنتاج التراث

أكد البحث فى علم الفولكلور فى الخارج، وفى بلادنا أيضاً، أن هناك بعض الطوائف الحرفية التى تتميز بأنها تلعب دوراً خاصاً فى الحفاظ على التراث الشعبى ورعايته، طبعاً فيما يتعلق بدائرة عملها ومجال اهتمامها، فمجرد وجودها وأداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة. كما تمثل هى نفسها ـ إن صح القول ـ مستودعاً لهذا النوع من التراث.

من هذا مثلاً "الداية" التى لعبت فى الماضى الدور الرئيسى ـ بلا منازع ـ فى إخراج الأطفال إلى نور الدنيا، ومازالت هى الوجه الرئيسى حتى الآن فى أداء العمل، وإن كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونيات قد بدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض من تحت قدميها. ولكن المهم هنا أنها كانت ترسم للواضعة أنواع الأكل والمشروبات التى يجب أن تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالى تيسير الولادة، وكذلك الأنواع التى يجب أن تتناولها بعد الوضع مباشرة، وطوال أيام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها. هى أيضاً التى تتلقى الطفل بين يديها، فتقوم بنظافته وتؤذن عليه، وتسمى وتدعو له.. وهى التى تنظم احتفال السبوع وتشرف عليه. وتظل تلعب أدواراً أخرى طوال تلك الفترة.

وتبدو دلالة ما قلناه من أن مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين، ولكن دخول الطبيب أو المولدة القانونية لمباشرة الاضطلاع بهذه الوظيفة يفقد كثيراً من هذه الأعمال والمراحل طابعها الشعائرى التقليدى الموروث، وتتحول إلى أفعال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس. فتدخل الحامل المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص إلى المستشفى وخرج منها بعد إجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس أو الموروثات الشعبية التقليدية.

ولا يعنى هذا بحال من الأحوال أننا ضد حدوث التطور الطبيعى والمنطقى والسليم فى مجال كهذا، أعنى الانتقال من الدايات إلى الأطباء والمولدات، ولكنا نشير فقط إلى أن مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة فى حمل التراث وتوصيله. وعند طوائف كهذه تتركز ثروة هائلة من الموروثات الشعبية ينبغى أن تجتذب انتباه القائمين

على جمع وتسجيل التراث الشعبى.

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الداية أو المولدة، وإنما يمكن أن نذكر قائمة طويلة من المهن: كالحانوتى (الذى يقوم بإعداد الميت للدفن وتجهيزه بالغسل والكفن والحمل إلى القبر، ودفنه...إلخ)، والمبخراتى الذى يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت...إلخ، وتلاوة الصيغ والعبارات والدعوات أثناء ذلك. (انظر، علم الفولكلور، مرجع سابق).

٤ـ الفئات الأميل إلى التجديد

تتطلب دراسات إعادة إنتاج التراث، خاصة من زاوية تغير التراث، توجيه اهتمام أكبر إلى الفئات التى تعد أكثر ميلاً ـ بحكم ظروف عدة ـ إلى التخلى عن القديم، وتبنى الجديد، ومسايرة الموضات.

على رأس هذه الفئات تأتى فئة الشباب. ونحن نعرف أن الفارق النفسى والعقلى بين الشباب (من ١٤ إلى ثلاثين سنة مثلاً) والمسنين يلعب دوراً بارزاً فى تمييز تراث الفريقين عن بعضه. ويرجع كثير من الباحثين هذه الفروق إلى أن عقلية المسن مشدودة أبداً إلى الماضى، ترتبط به وتحن إليه، بينما الشباب أكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعاً إليه.

فالشباب هم دائماً أول من يتخلى عن الزى الشعبى التقليدى. والتراث الأدبى للشباب مختلف بعض الشىء عن الكبار، فعلى حين تحتل الأشياء الخارقة مكانة أثيرة فى نفوس الكبار، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحب والجنس، وذلك سواء فى القصص أو الأغانى.

كما أثبتت دراسات أوروبية هامة وجود فروق بين الشباب والكبار فى المشغولات التى يصنعونها، سواء فى درجة الحرص على عمل شئ، أو فى دقة الصنع، أو موتيفات الزخارف والنقوش. ولاشك أننا ندرك هنا مرة أخرى مدى حاجتنا إلى دراسات فولكلورية متخصصة لإلقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصة المعقدة.

بعد ذلك تأتى فئة أصحاب الدعوات، وأقصد بها كل من يدعو إلى فكر جديد، أو موقف فكرى جديد، أو تعديل حركة المجتمع، بصرف النظر عما إذا كان التغيير المراد محدود النطاق أو واسع النطاق، وعما إذا كانت الدعوة تسعى إلى تبنى فكر جديد، أو العودة إلى فكر سلفى قديم وإحيائه والتمكين له والترويج لعملية تطبيقه والأخذ به فى حياتنا المعاصرة...إلخ.

والمثال القريب هنا الجماعات والفئات والتنظيمات الدينية الكثيرة التى خلقت حركة مد إسلامى قوى خلال العقود الثلاثة الماضية. وقد تماست توجهاتهم وتعاليمهم

ونصائحهم – بطبيعة الحال – مع الكثير من الممارسات والمعتقدات والرؤى الشعبية، لأن الدعوة الدينية بطبيعتها تبشر بحياة كاملة، وترسم خطوطها بكل التفاصيل. ومن ثم لابد أن يقع هذا التماس مع خطة التراث الشعبى لتنظيم وإدارة تفاصيل الحياة اليومية.

وأعلم أن الدكتور سعيد المصرى قد اختار أن يبدأ أول بحوثه العلمية بعد الدكتوراه بدراسة عن تصور المجتمع المنشود وفقاً لرؤية التيار الإسلامى النشط اليوم نشاطاً بارزاً على الساحة السياسية المصرية. ومن المؤكد أن إنجاز هذا العمل سوف يضئ – بشكل ممتاز – هذه العلاقة بين الموقف الفكرى للجماعات الإسلامية وعمليات إعادة إنتاج التراث الشعبى.

أما الفئة الثالثة الجديرة بالاهتمام – من زاوية الميل إلى التجديد – فهم سكان المدن، أى السكان الحضريون فى مقابل الريفيين. وقد سبق لنا – فى دراسة سابقة – أن أشرنا إلى طائفة من الدراسات الفولكلورية التى أجريت فى بعض البلاد الأوروبية، وكشفت عن ظواهر فريدة فى هذا المجال. فقد أوضحت استمرار بقاء بعض العادات فى المدينة بين الطبقات العمالية، على حين أنها كانت قد اختفت فى أصولها الريفية منذ أمد بعيد. وتمثل هذه النتيجة استثناء طريفاً من القاعدة العامة التى تكلمنا عنها فى سياق سابق، ألا وهى تحول المناطق الريفية إلى "مستودعات" أو "مناطق ترسب" لمختلف عناصر التراث الشعبى التى تكون قد اختفت من المدينة وبطل استعمالها.

والمؤكد – على أية حال – أن العلاقة بين الإنسان القروى والإنسان الحضرى وتطورها، وأثرها على استهلاك (أو تداول) عناصر التراث الشعبى، وإبداعه والابتكار فيه (أى عمليات إعادة إنتاجه).. يمكن أن تزداد وضوحاً إذا ما أخذنا البُعد التاريخى فى الاعتبار، وأحسنا قراءة التاريخ.

٥- البُعد الريفى الحضرى وإعادة إنتاج التراث

يتفاوت حظ ساكن المدينة وساكن الريف من التراث الشعبى تفاوتاً كبيراً. فعلى حين لا يزال القروى يحتفظ بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبى، نجد سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم، ولكنهم لم يتخلوا عنه جميعه، ولا يمكن أن يتخلوا عنه أبداً، وإن ابتكروا له أشكالاً وتنويعات جديدة، ربما تحمل مضامين ودلالات جديدة أكثر التصاقاً بواقعهم الحضرى وأقوى تعبيراً عنه وتلاؤماً معه (أى عملية إعادة الإنتاج).

ولكن هناك علاوة على الاختلاف فى الكم، اختلافات كيفية خطيرة أيضاً. وفى وطننا العربى أجريت دراسات عديدة على هذا الاختلاف النوعى، نشير منها إلى تمييز أحمد رشدى صالح بين: أدب شعبى تقليدى، أداته العامية.. أدب الفلاحين. وأدب شعبى

حديث أداته العامية أو الفصحى، وهو أدب جمهور المدينة والطبقة الوسطى (انظر كتابه الأشهر: الأدب الشعبى، مرجع رقم ٧، ص١٨). كما يتعين أن نشير إلى دراسات حسن الخولى عن الفروق الريفية الحضرية فى بعض عناصر التراث الشعبى، خاصة الأولياء والطب الشعبى، وفيها استعرض علاقات التفاعل والأخذ والعطاء – خاصة التكيف مع واقع جديد وكذلك ابتكار الأشكال الجديدة – بين تراث المعتقدات فى الريف وفى المدينة. (انظر دراسته فى المرجع رقم ١٩).

وتستحق دراسته عن الإبداع فى الطب الشعبى إشارة خاصة، وهى الدراسة التى قام فيها بتتبع ميدانى لعدد من المعالجين الشعبيين المتخصصين وعدد من الإخباريين بمدينة المنصورة، ومدينة بلقاس، وقرية "ميت العامل" (مركز أجا)، وقرية "شبرا قبالة" (مركز السنبلاوين)، بمحافظة الدقهلية، وذلك بهدف الوقوف على أوضاع الممارسات العلاجية الشعبية فى الوقت الحاضر، وتلمس جوانب الإبداع فى هذا المجال. وتم التردد على أربعة من الحلاقين المعالجين، وثلاث دايات واثنتين من معالجات العيون، وواحدة من معالجى الأطفال، وواحدة من معالجى القراع، واثنين من السحرة، بالإضافة إلى خمسة من خدم أضرحة الأولياء. كما تم عقد مقابلات شخصية مع هؤلاء المعالجين، ومع أربعة عشر فرداً من المترددين عليهم طلباً للعلاج. واعتمدت الدراسة إلى جانب المقابلة والملاحظة على دليل العمل الميدانى، والذى يتضمن عدداً من النقاط التى تتصل بجانبين، الأول يدور حول مظاهر الإبداع فى الممارسات العلاجية الشعبية، أما الثانى فيدور حول ديناميات الإبداع فى هذه الممارسات.

تعدد الدراسة بعض مظاهر الإبداع فى مجال الممارسات العلاجية الشعبية، تختص أولها بالمعالجين. فقد كشفت الدراسة عن أن بعضاً من المعالجين المتخصصين غير المحترفين قد دخلوا مجال الاحتراف منذ وقت قريب، فهناك محترفون جدد يعززون الميدان باستمرار، كذلك كشفت الدراسة عن ظهور الدور العلاجى الذى يؤديه بعض خدم أضرحة الأولياء بشكل سافر ومباشر. ويتعلق المظهر الثانى بأساليب العلاج والمواد المستخدمة. فقد كشفت الدراسة عن عدد من الشواهد الدالة على أن كثيراً من المعالجين الشعبيين يطورون من أساليبهم العلاجية، لتحسين الخدمات التى يقدمونها. وفيما يخص الأجر، فتدل الشواهد على أن تقاضى المعالجين الشعبيين لأجورهم قد شهد تغيراً من حيث الكم والنوع. والمظهر الرابع يتعلق بالمرضى، حيث تدل الشواهد على أن الطب الشعبى مزدهر، وأن هناك ديناميات تحفظ بقاءه وتعمل على استمراره، فى الريف والحضر.

وتوضح الدراسة ديناميات الإبداع فى مجال الممارسات العلاجية الشعبية، والتى تحدد فى البُعد الطبقى، والبُعد الثقافى، والبُعد النفسى، والاعتصام بالدين، والاعتصام

بالطب الرسمى واتخاذ رموزه موجهاً، وسلبيات النسق الطبى الرسمى، والميل نحو الطبيعة، والعودة إلى مصادرها العلاجية، ودور أجهزة الإعلام. (مرجع رقم ١٩).

وإذا انتقلنا إلى ميدان العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات أشد وضوحاً من ميدان الأدب الشعبى. وقد قدمت علياء شكرى فى دراستها عن: "الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر منذ العصر المملوكى حتى العصر الحاضر" شواهد حية على هذا التغير، أو قل التجديد والابتكار، وأيضاً إعادة إنتاج التراث الشعبى. وقد كان من شأن ذلك أن أصبحت عادات الموت وتقاليد وممارسات الحداد تتخذ اليوم فى المدن المصرية شكلاً يختلف عن ذلك الذى تظهر به فى الريف. فقد أثرت طبيعة الحياة الحضرية (فى المدن) على ظهور الفئات المحترفة التى تضطلع بإعداد الجثة، وحملها إلى القبر، ودفنها...إلخ. هذا فى الوقت الذى تنقطع فيه فئات محترفة فى القرى لأداء هذه الأعمال. كذلك وجدت المدينة **حلولاً جديدة** تسهم بها فى إعادة إنتاج التراث، أو استمرار مضامينه العامة وأهدافه الكبرى من خلال تكييفها للظروف الجديدة المتغيرة. فبسبب ظروف الشوارع وضرورات تنظيم المرور الكثيف فى الشوارع – مثلاً– ابتكرت حلول جديدة لمسيرة الجنازة، وحجمها (أعداد المشاركين، وتنظيمهم، واستقبالهم، وتوديعهم...إلخ) والطريق الذى تسلكه، وغير ذلك. وطبيعى أن تمتد هذه التأثيرات إلى عادات ومراسم الحداد، والمشاركة، وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد. (انظر عرض هذه الرسالة فى كتاب علياء شكرى (مرجع رقم١٢).

وتطول القائمة لو أننا تطرقنا إلى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة فى ألعاب الأطفال وأغانيهم، وفى الزى الذى أصبح فى المدينة مرتبطاً بطابع عالمى واضح، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية، بينما لا يزال فى الريف على حاله التقليدى. هذا بينما استحدثت الحياة فى المدينة صوراً وأشكالاً جديدة للعادات والمرح والاعتقاد...إلخ. ففى المدينة تنتشر المقاهى بصورة أوسع. وتمارس عدداً متنوعاً من الأغراض، من تسلية إلى تجارة إلى صناعة إلى خدمات...إلخ. كذلك استحدثت المدن أعياداً جديدة (كعيد الأم، وعيد الطفولة...إلخ). وأخذت المدن تتجه إلى إقامة الأفراح- وبدرجة أقل المآتم – فى نواد أو صالات...إلخ.

ويسوق باخ Bach على ذلك مثالاً واضحاً فى كتابه "الفولكلور الألمانى"، إذ يقول: "يحدث فى بعض الأحيان أن تكون إحدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد، بينما مازالت معروفة – بشكل جزئى – بين الطبقات العمالية فى المدينة. من هذا مثلاً عادة تقديم "نقوط" نقدى أو هدايا بمناسبة الزواج فى بعض أقاليم ألمانيا. وهناك شئ قريب من هذا فى بعض أشكال التحية والعبارات التى يتبادلها الناس عند اللقاء".

ونود الإشارة هنا إلى أن هذه المشكلة، أعنى العلاقة وتطورها بين الإنسان القروى والإنسان الحضرى وأثر ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبى وإبداعه والابتكار فيه، يمكن أن تزداد وضوحاً إذا ما أخذنا البُعد التاريخى فى اعتبارنا. فهنا يمكن أن تلقى لنا الأرقام والأوضاع فى المراحل التاريخية المختلفة – وخاصة التاريخ الحديث للتحضر فى القرنين التاسع عشر والعشرين – الضوء الكافى على حجم النمو الحضرى وتطور قدراته وأثره على الريف وعلاقته به.

٦- التعليم ودوره فى إعادة إنتاج التراث

كان التعليم أحد أدوات نهضة مصر الحديثة، انتبه إلى خطورته محمد على، وأولاده من بعده، خاصة الخديوى إسماعيل. وتواصل الاهتمام بنشر التعليم بعد ذلك.

وقد سجلت فاتن الحناوى فى بحثها عن الأزياء الشعبية المصرية (المرجع رقم ١٣) لمحة مهمة عن دور التعليم فى تغيير التراث – وهو فى حالة بحثها الأزياء الشعبية. وأبدت ملاحظة عامة – من ملاحظات عديدة حصيفة – على أثر النهضة التعليمية فى عهد إسماعيل على تغيير التراث بوصفه أهم عوامل التغير الداخلية (فى مقابل العوامل الخارجة: كالاستعمار، والجاليات الأجنبية، والسفر إلى الخارج... إلخ).

تقول فاتن الحناوى فى دراستها حول هذه النقطة: "كانت النهضة التعليمية التى بدأها إسماعيل من أهم محددات التغير خلال تلك المرحلة، وأقواها تأثيراً على المجتمع المصرى. فلأول مرة يبدأ التغير من الداخل وبدوافع داخلية، بهدف تحقيق مصلحة الأهالى وترقية مستوى البلاد بالدرجة الأولى. ولأول مرة تتجاوز الجهود المبذولة جميع الفوارق الثقافية والاجتماعية بين الملل والأجناس والطبقات المختلفة. وتعكس مظاهر النهضة فى عهد إسماعيل الاتجاه نحو التغير بوضوح، إذ كان من أهم مظاهرها: التوسع فى إنشاء مدارس البنات وتطوير ما كان قائماً منها. كذلك أنشئت فى عهده أولى المدارس الإسلامية فى القطر المصرى لتعليم البنات على الطريقة الغربية. وقد استدعيت لها البنات من جميع الطبقات بلا تمييز مذهبى أو اجتماعى، كما كانت معلماتها وكذلك ناظراتها من الإفرنجيات. كما ظهرت فى عهده المدارس المختلطة، وهو أمر يخالف ما كان شائعاً من مبدأ فصل الذكور عن الإناث، وهو فى نفس الوقت مؤشر لذلك القدر من التغير الذى طرأ على العادات والتقاليد الموروثة. كما استمر إسماعيل على السياسة التى بدأها محمد على فى شأن الإرساليات المدرسية إلى أوروبا لدراسة الطب والحربية بباريس، والهندسة بلندن، إلى جانب إرساليات مدارس تورينو العسكرية والملكية. وكان من أهم آثار تلك النهضة ما تولد عنها من نهضة معارف وأفكار كانت من أكبر مسببات التطور الاجتماعى فى المستقبل، ومن أدعى مكونات نظم الأيام التالية". (المرجع ١٣، ص ٢٤٨).

وتواصلت نهضة مصر الحديثة، وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢ – بالذات – وعلى امتداد نصف القرن الماضى أخذ التعليم فى مصر يزداد انتشاراً وجماهيرية، وتفتح المدارس أبوابها لملايين الأطفال والشباب المصريين من سنوات الحضانة الأولى وحتى الجامعة، رسمياً بالمجان، ودون تفضيل لنوع، أو دين، أو عرق. وبكلمة واحدة أصبح نحو ربع سكان مصر كافة – أو أكثر من ذلك قليلاً – من عملاء مؤسسات التعليم المصرى الرسمى فى الغالب.

ما علاقة ذلك بالتراث؟ لاشك أن هذا الوضع ينطوى على دلالات بعيدة بالنسبة لتفاعل عناصر التراث – من مناطق وبيئات وطبقات مختلفة – مع بعضها البعض. فإن كان الجيش بالنسبة للمجندين هو "وعاء الصهر" المصرى، فإن ذلك يصدق بقدر أكبر – بحكم العدد – على المدرسة المصرية.

ففى المدارس يلتقى هؤلاء الملايين السبعة عشر القادمين من شتى مناطق المعمور المصرى، ومن كافة التكوينات الطبقية الاجتماعية المصرية. وفى بعض المدارس (أحياناً من الابتدائى حتى الجامعى، وبالنسبة للبعض فى الجامعة فقط) يختلط النوعان: الذكور والإناث، ويتجاور ويتعارف المسلمون والمسيحيون، والفقراء والأغنياء...إلخ. هذه الدور تجمع كافة أبناء الشعب المصرى على اختلافهم داخل جدرانها (مع تحفظات محدودة، قليلة الأثر، لا قياس عليها: كالمدارس الدينية، أو الأجنبية، أو المصرية الخاصة بأبناء الطبقات الجديدة، ومدارس العملة الصعبة...إلخ. ولكنها لا تذكر – من الزاوية العددية – إلى جانب السبعة عشر مليون تلميذ ودارس فى التعليم فى معاهد الدولة).

فى هذه البيئة التعليمية يأخذ الأولاد عن بعضهم البعض، وتتفاعل عناصر حياتهم المتوارثة، وتنفتح الآفاق عن بعضها البعض من ناحية، كما تنفتح أحياناً على دنيا العلم وعمليات التنوير من ناحية أخرى. مؤسسات التعليم، خاصة الذى يستغرق جل مرحلة الطفولة والشباب المبكر، عامل من عوامل إعادة إنتاج التراث الشعبى، بما تضيفه، وما تقضى عليه، أو تضعفه، أو بما تعدله فى عناصر ذلك التراث.

ولأن الأسرة، وبعدها المجتمع المحلى الأوسع، هما البيئة التى كان يتفتح فيها وعى الطفل والصبى فى المجتمع التقليدى، وبما أن تلك البيئة كانت تتسم بالركود النسبى وبطء التغير وتواضع فرص الاحتكاك مع الخارج.. لذلك كانت فرص التراث ليتناقل بالتواتر والتكرار عظيمة، ولهذا ازدادت عوامل الاستمرار فيه وتراجعت أمامها مسببات التغير.

فلما جاءت المدرسة كانت – كما هو معروف فى العالم كله – بيئة جديدة، تأخذ بأسباب العلم، والرشد فى التفكير، والانفتاح الاجتماعى على عوالم جديدة وثقافات جديدة. وظلت تمارس هذا الدور، مع شد وجذب هنا مع دعاة التراث، أو اندفاعه هناك تحت دعاوى التحديث والتنوير، ظلت صامدة وفاعلة إلى أن ظهرت وسائل الاتصال

الجماهيرى، التى سنفرد لها فقرة خاصة، بسبب خطورة تأثيرها على التراث الشعبى. فأصبحت تلك الوسائل فى بداياتها عامل تجديد أحياناً، ولكنها قوة محافظة أحياناً أكثر، كما سنرى تفصيلاً.

ودون أن نصادر على المطلوب، فكما أن دور وسائل الاتصال ارتد أحياناً إلى خدمة قوى المحافظة والاستمرار، ولا أقول تكريس التخلف، كذلك أخذت المدرسة المصرية منذ أواسط السبعينيات، ولكن بشكل مكثف منذ الثمانينيات من القرن الماضى، ومازالت حتى اليوم تفقد تأثيرها التنويرى وقوة التغيير باسم القلم وباسم الترشيد والعقلانية، وتصبح مرتعاً لنشر الخرافة، والفكر الرجعى، وتنمية الاتجاهات المحافظة، أى إعادة إنتاج قسم معين من التراث وغرسه وتكريسه والتمكين له، وأحياناً فى بيئات جديدة عليه.

وبلغ الأمر حداً ينذر بأفدح الأخطار عندما فقد التعليم – حتى لمن أتموا مراحله الجامعية – كل قدرة على تشكيل رؤية للعالم لدى الشاب الجامعى تختلف – ولا نقول تفضل – عن رؤية قرينه فى العمر الذى لم يتردد على مدرسة فى حياته. وقد فصل هذا الموضوع خالد عبدالفتاح فى رسالته للماجستير عن: "المتعلمون القرويون: خصائصهم الاجتماعية ورؤاهم للعالم"، التى أجراها بإشراف كاتب هذه السطور، وأجازتها كلية الآداب، بجامعة حلوان فى عام ١٩٩٩.

٧- التجنيد الإجبارى: من قنوات إعادة إنتاج التراث

التجنيد العام الإجبارى فى العالم كله، وبصفة خاصة فى البلاد التى تتعدد فيها المناطق الثقافية وتتباين، يمثل "بوتقة للصهر" بالمعنى الدقيق للكلمة. ففى معسكرات الجيوش النظامية يتوافد، ويتعايش، وينصهر ملايين المجندين من كافة الطبقات الاجتماعية، والبقاع الجغرافية، وبلا تمييز بين دين وآخر، أو عرق وآخر داخل الوطن لأداء الخدمة العسكرية الإلزامية.

فى هذه المعسكرات التى تضم مئات الألوف، تتفاعل الثقافات الفرعية – من خلال أبنائها – ويأخذ البعض عن البعض، ويعرف الواحد عن الآخرين، والعكس بالعكس، فتتخلق واحدة من أعظم البيئات الملائمة لإعادة إنتاج التراث الشعبى. حيث ينتقل عنصر تراثى من بيئة، لينزرع فى بيئة أخرى جديدة عليه تماماً، قد يتخذ أشكالاً جديدة (بهدف التكيف)، وقد يبقى على حاله، ولكن المؤكد أنه يحدث فى بيئته الجديدة تغييراً حقيقياً، ويسهم فى استمرار مركبات تراثية جديدة. إنه عملية إعادة إنتاج حقيقية.

ومن الدراسات المصرية التى تناولت ذلك رسالة حسن الخولى عن: "الآثار

الاجتماعية للخدمة العسكرية على ثقافة الفلاحين المصريين" التى أجراها بإشراف كاتب هذه السطور. والتغير الذى يتعرض له المجند فى الجيش يمس كل جانب من جوانب حياته، وكل عنصر من عناصر تراثه الشعبى، المادية والروحية، الخارجية والداخلية على السواء.

ففى الجيش يتعرف الغالبية العظمى للمجندين للمرة الأولى فى حياتهم على عادة الاستحمام اليومى، وما يصاحبها من حلاقة الذقن، وتصفيف الشعر على نحو معين... إلخ. وبعض أولئك المجندين كانوا – حتى سنوات قليلة مضت – يتعرفون للمرة الأولى فى فترة التجنيد على الصابون، أو بالأحرى على استخدامه بأنفسهم.

وفى معسكرات الجيش تتغير الثقافة الغذائية للمجند تغيراً جذرياً، يشمل تنظيم مواعيد الوجبات (أغلبهم – خاصة الريفيين – لم يكن يعرف قبلها سوى وجبتين فى اليوم)، وعددها، وأنواع الطعام، وأدوات المائدة... إلخ.

ليس هذا فحسب بل إن إيقاع اليوم (اليقظة، النظافة، الرياضة، التدريب، الوجبات، الاستماع إلى دروس، الراحة: فللمرة الأولى يلمس الفصل الواضح بين وقت العمل ووقت الترويح) وكلك طريقة السير، حتى النوم (ملابس النوم، مكان النوم، المرتبة والمخدة والغطاء... إلخ)... كل ذلك يدخل عليه تغيير، ويكون بمثابة انقلاب فى حياة المجند.

ولكن التغيير الذى يحدث فى ثقافة المجند لا يتوقف على حدود المعسكر الذى يعيش فيه، ويخضع لنظمه وأساليبه الجديدة عليه، ولا على التفاعل مع زملائه المجندين والأخذ عنهم وإثرائهم... وإنما يمتد فى الغالب الأعم من الحالات إلى الاتصال المباشر بحياة المدينة، وما فيها من بشر، ومؤسسات، وحياة بالمعنى الكامل للكلمة. وحتى سنوات قريبة كانت خبرة الاحتكاك بالمدينة تتم لأغلب المجندين للمرة الأولى فى حياتهم.

وأريد أن أؤكد ما أوضحته الدراسات العلمية لهذا الموضوع وهو أن آثار التجنيد على ثقافة المجند لا تقتصر عليه شخصياً، أو على أفراد أسرته المحدودين، ولكنها تمتد إلى حياة مجتمعه المحلى. وبذلك يمتد تأثير ما يحدث داخل معسكرات الجيش من تطوير وتغيير وتجديد ليشمل المجتمع كله.

ومن أطرف الموضوعات التى تبدو فى الظاهرة شديدة البعد عن حياة الجيش، ولكنها فى الحقيقة وثيقة الارتباط بالحياة العسكرية.. وأعنى الزى. فهو كسائر النماذج والأمثلة التى سقناها يحدث تغييرات بعيدة المدى فى الحياة اليومية للمجند، أثناء وجوده فى الخدمة العسكرية، وكذلك بعد تركه لها وانتقاله إلى الحياة المدنية. ويسجل التاريخ الاجتماعى المصرى مدى التأثير الذى أدخله محمد على على زى جنود الجيش فى مطلع

القرن التاسع عشر.

وقد عرضت فاتن الحناوى لمحة عن هذه الظاهرة، وانتبهت بذكاء إلى امتداد هذه التأثيرات ـ من خلال أولئك المجندين ـ إلى أزياء المصريين عموماً: "لقد كانت إعادة تنظيم الجيش من أهم ديناميات التغير فى الأزياء المصرية بعامة. إذ أن الانقلاب الذى طرأ على لباس المصريين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر يرجع تاريخه تحديداً إلى عهد تنظيم الجيوش. وذلك حين قام محمد على بحذف بعض القطع من الملابس القديمة للجنود. وكان أول ما حذف منها هو العمائم التى استبدلت بالطربوش بدون عمامة. وفى عام ١٨٢٦ أدخلت تعديلات أخرى جديدة، فقد ترك اللباس العريض الهابط حتى الركبتين كما هو، ثم أدخلت عليه "صدريه" ذات كمين يلبس فوقهما سلطه (جاكت) تشبه ما كان يرتديه عامة الشعب من الفرنسيين خلال تلك الفترة، مع اختلاف نسبى فى اتساع الكمين وانفتاحهما وهبوطهما خلف الجسم. ثم ما لبث المصلحون أن أدركوا مقدار ما تحدثه هذه الأكمام من ارتباك أثناء القيام بالتدريبات العسكرية فقضوا بحذفها. كما تخلى الجنود أيضاً عن ارتداء الجبة.

إن أهم ما أحدثته التغيرات التى أدخلت على زى الجيوش النظامية فى تلك الفترة ذلك التغير الذى بدأ يظهر على الزى القديم الشائع الاستخدام فى المجتمع المصرى بعامة. فنظراً لأن الجيش كان ينظر إليه بعين الاعتبار ويعتبر "الكل فى الكل"، فقد أخذ الوجهاء وذوو الحيثيات وأصحاب المناصب والوظائف يجعلون ثيابهم على طراز الثياب العسكرية سواء كانوا يشغلون مناصب فى قيادة الجيش أو غير ذلك. وكان إبراهيم باشا فى مقدمة المقلدين فبدل العمامة بالطربوش، ولم يلبث الناس جميعاً أن قلدوه. كذلك ارتدى الوالى نفسه عين الزى الجديد الذى اتخذه لجنوده.

وكان ضمن التغيرات التى طرأت على الأزياء المصرية ـ خلال تلك الفترة أيضاً ـ تراجع استخدام الألوان الزاهية كالأحمر والوردى وغيرها. فقد تغيرت الأذواق والعادات، وهجر أفراد الطبقة العليا خاصة هذه الألوان، وأقبلوا على ارتداء ثياب من الجوخ الأسود والأزرق وغيرها من الألوان الداكنة، التى كانت من قبل خاصة مميزة للرعية من النصارى واليهود. أما عامة الشعب فقد ظلوا محتفظين بملابسهم ذات الألوان الزاهية دون تغير.

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم أن الزى الجديد الذى استحدثه محمد على قد تناول الزى التقليدى المألوف بالتعديل والتغيير، إلا أنه لم يفقده شيئاً كثيراً من صبغته الوطنية، لأنه جمع فى تعديله بين مميزات الزى الإفرنجى وأخص مميزات الزى الإسلامى. وليس من الإنصاف ـ كما يعلق المؤرخون ـ إنكار ما لتطبيق هذا الإصلاح فى الزى من نتائج طيبة. فقد استطاع محمد على من خلاله أن يقرب المسافة بين الزى المصرى والزى

الإفرنجى دون أن يؤثر فى نمطيهما الأصليين تأثيراً يذهب بكيانهما. وقد أفضى هذا بدوره – فيما بعد – إلى مرحلة من مراحل الانتقال والتغيير فى الزى تم اجتيازها من غير صدام أو احتكاك. (المرجع ١٣، ص ص ٧٥-٧٦).

٨- وسائل الاتصال الجماهيرى تعيد إنتاج التراث

وسائل الاتصال الجماهيرى هى شرايين المجتمع العصرى، وهى أيضاً الجزء المهم من جهازه العصبى. وقد لاحظ ذلك بوضوح أحمد رشدى صالح فى دراسة له، حيث كتب يقول: كما أصبحت وسائل الاتصال الأقدم تاريخاً من الإذاعة المرئية والمسموعة ونعنى بها السينما والمسرح والمطبعة، – أصبحت هذه الوسائل، أكثر نفوذاً بذاتها عما مضى، وأشد اتصالاً بوسائل أحدث منها – وهى تلك الوسائل القادرة على أن تصل إلى كل موقع على الأرض، وتخاطب كل إنسان، وتؤثر فى وجدانه وتفكيره، وترسل إليه رسائل ليست متصلة ببيئته ولا بقيمه أو تقاليده، أو موروثه من الفكر والعادة والأخلاق.

إن هذه الوسائل الجبارة، ألغت الحقائق التى تقولها الخرائط الجغرافية. فبينما تقوم الحدود المتفق عليها بين علماء الجغرافية مستقرة منذ (أزمان) فاصلة بين مختلف المناطق، نجد أن ما تبثه وسائل الاتصال الجماهيرية الحديثة، قد يتجاوز هذه الحدود ويتخطاها ليل نهار، مستهدفاً "الإنسان" من حيث هو مواطن يملأ المعمورة من أقصاها إلى أقصاها.

كما أن هذه الوسائل الجبارة ألغت الحدود الثقافية والبشرية، التى كانت مستقرة عند علماء الثقافات والأجناس وعلم الإنسان، فبينما توصل أولئك العلماء إلى بيان الخصائص الدالة على كل ثقافة وكل جنس، تخطت هذه الوسائل حدود أولئك العلماء، ولبثت تخاطب الإنسان، باعتباره مواطناً يمارس ثقافة عامة أو درجات من الثقافة المتقاربة، وباعتباره جنساً واحداً، وليس كائناً ينتسب إلى نوع واحد من عدة أجناس.

وفى مجال إعادة إنتاج التراث الشعبى تلعب دوراً فائق الخطورة، شديد التشابك، وبعيد الدلالة. فهى تجدد كثيراً من صور الحياة فى الماضى (سواء ماضى المجتمع الذى تخاطبه، أو الماضى الإنسانى عند الآخرين)، وقد تخلع عليها بهاء وجلالاً، أو تحط من قدرها وتسئ إلى سمعتها. وهذا كله تدخل مباشر يحيى بعضاً من التراث أو يميته.

ووسائل الاتصال الجماهيرى هى "الأداة" – بالألف واللام – الأساسية فى النقل عن الآخرين، خاصة من يسمون بالمتقدمين، أو المحدثين، أو الناجحين عموماً. فهى الباب الذى تدخل منه عناصر التراث المستعارة، وبقدر ما ينجح فى تزويق تراث الآخرين وتفخيمه، بقدر ما تزداد كمية العناصر المستعارة فى ذلك المجتمع.. كما أن انتشارها

يكفل لتلك العناصر النفاذ إلى كل قطاعات المجتمع، وكذلك إلى كل أقاليمه.

ولكن الأخطر أن وسائل الاتصال الجماهيرى لا تتوانى – خاصة فى عصر "البرامج الكلامية" Talk Shows، والتليفزيون التفاعلى، واشتراك جماهير المستمعين والمشاهدين التليفونى الواسع النطاق وغير المحدود بحدود الزمان، أقول لا تتوانى عن ممارسة عمليات الدعوة إلى الرأى Advocacy، وغسيل المخ، والهيمنة الثقافية، وتبرير سرقة تراث الآخرين وانتحال غيرهم له (كما فعل ويفعل الإسرائيليون ببعض التراث الفلسطينى، بل والعربى أيضاً).

وقد احتل موضوع التأثير (السلبى – فرضاً) لوسائل الاتصال الجماهيرى على عناصر التراث الشعبى مكانة محورية فى إطار ما يعرف باسم مدرسة الثقافة الجماهيرية فى علم الفولكلور. والثقافة الجماهيرية اتجاه فى دراسات الفولكلور ينطلق من الاعتقاد بوجود صراع بين الثقافة الحضرية التكنولوجية، والثقافة الريفية الشعبية، والخوف من أن القوة الساحقة للحضارة الصناعية، خاصة وسائل الاتصال الجماهيرى، سوف تقضى بلا هوادة على كل زهرة جميلة خلفها التراث.

إلا أن دارسى الفولكلور قد أعادوا فى الستينيات تفسير التعارض بين الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية، سواء كرغبة فى الدفاع عن النفس، أو نتيجة فكر جديدة ورؤية جديدة لميدان الدراسة، على نحو ما يوضح دورسون (فى كتابه: نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع رقم ٩). وأخذ الدارسون يرون علاقة نفاذ وتأثير متبادل بين الثقافتين لا علاقة مواجهة وتنافر. فالشعب القروى يصب فى نهاية الأمر فى المدن، ويتكيف أبناؤه بدرجات مختلفة مع إيقاع الحياة فى المدينة، ويجاهدون من أجل الحفاظ على هويتهم الشعبية.

كذلك تلعب وسائل الاتصال الجماهيرى الضخمة كالتليفزيون أو الأفلام السينمائية، والتسجيلات الصوتية، والإذاعة دوراً هاماً فى هذا الصدد، إذ تمتص وتبتلع جميع أنواع الموضوعات الشعبية لتعيد إفرازها من جديد وتنشرها على جمهورها العريض فى عملية تغذية استرجاعية ثقافية مستمرة.

وقد أوضح رشدى صالح جانباً من تأثير وسائل الاتصال الجماهيرى على التراث الشعبى المتداول بين الناس. فتلك الوسائل لا تقتصر على هضم الموضوعات الشعبية وإعادة إفرازها، وإنما هى تحمل كذلك باستمرار أنماطاً من العادات والأفكار والفنون والمعارف قد تتعارض مع الأنماط المماثلة فى الثقافات الموروثة، وكذلك فإنها تبث من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض أو يؤثر فى تصورات الآخرين. ولكن إلحاحها الهائل، يكتسب نفوذه، ليس فقط من أنه ينطلق من أسلوب حياة أقوى لأنها أحدث، بل يكتسب نفوذه كذلك من أنه يتوسل بنفس الأداة التى تتذرع بها المأثورات الشعبية، ونعنى بها أداة

الكلمة المنطوقة الشفاهية التى يمكن أن تجرى على الألسنة وتتداول شفاهاً. وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ فى الذاكرة. كما أن هذا الإلحاح يتوسل بالصورة، التى كانت مأثورات التمثيل الشعبية تتذرع بها، كما نعرف. ثم إن وسائل الاتصال الجمعى الحديثة تخاطب ملكات الإنسان التى يكتسب منها المعرفة، وأخصها ملكات السمع والبصر والتفكير، بل ملكة الانفعال الغريزى. (رشدى صالح، مرجع رقم ٨، ص٥٥ وما بعدها).

وتتبع رشدى صالح ديناميات تأثير مكتشفات الحضارة الحديثة على وسائل الاتصال وكفاءتها وعلى صياغة نمط الحياة العصرية، فيقول: "... إن من يتتبع التبدلات التكنيكية فى وسائل الاتصال الجمعى فى أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين سيجد أن إدخال آلة الاحتراق الداخلى فى ماكينات الطباعة، واختراع التصوير الشمسى، واستخدام أنماط الصور فى طباعة الصحف، واختراع التسجيل الصوتى على أسطوانات، كل ذلك كان يؤثر فى قطاعات أهل المدن والقلة القليلة القارئة من أهل الريف. أما استخدام التقدم التكنولوجى فى مجال الكهرباء ثم الإلكترونيات، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية.

أى أن استخدام التكنولوجيا الحديثة (الإلكترونية) قد شمل "جمهور" المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبلين أكثر منهم مشاركين. وإن هذا التعميم ليحمل معه تأثير التنميط فى الأفكار المكتسبة والعادات المتقدمة بواسطتها، والفنون المذاعة من خلالها. وإذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة تنميط السلع المطروحة للاستخدام بوساطة الكافة، وكذلك تنميط الأزياء والمساكن...إلخ، فإننا نلاحظ أن حملة المأثور الشعبى ورواته، من الذين يكونون هدفاً لهذا التنميط، إنما يقعون فى قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل فى الحياة من خلال سلع وأشكال وقوالب منمطة، وأفكار منمطة، ونماذج لعادات منمطة وسلوك وتصورات منمطة أيضاً. وبمعنى آخر فإن تعميم التنميط يكون هو الأقوى والأكثر أهمية. وأما إبراز السمات الخاصة للثقافات القومية الموروثة فتكون هى الأدنى أهمية والأضعف.

ومن ناحية ثانية، فإن وسائل الاتصال الجمعى – خاصة المسرح والتليفزيون والإذاعة – تعيد إلى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية، بعد أن تخضعها لموحياتها، بل بعد أن تسوقها فى صيغ حديثة، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة. ومثال ذلك ما يحدث فى مجالات الموسيقى والأغانى والرقص. وبمعنى آخر فإن وسائل الاتصال الجمعى لا تغمر عقل الإنسان وخياله بمعطيات الحياة الحديثة وحدها من أفكار وقيم سلوكية وأخلاقية وفنون، ومعارف علمية. بل هى تغمر هذا العقل والخيال بما نسميه "الفنون الشعبية المتطورة"، أى تلك الأعمال الفنية التى تخضع

لقواعد العرض والأداء والتمثيل المثقف، والتى يستخدم بعض جزئيات أو عناصر المادة الفولكلورية، والتى لا تكون إذن عبارة عن تنويعات Variants من مادة شعبية". (رشدى صالح، مرجع رقم ٨).

وبذلك يضع رشدى صالح فى تحليله هذا، يده على تلك العلاقة المتبادلة بين الثقافة الحضرية والثقافة الشعبية التقليدية "وعلى هذا النحو تقع المأثورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين، هما دائرة تعميم القيم الفنية والثقافية الحديثة، ودائرة تعميم – أو قل تطوير – أو قل إعادة تشكيل – القيم التى تحملها المأثورات الشعبية الأصلية". ونقول نحن بلغة اليوم عملية إعادة إنتاج المأثورات الشعبية.

ونلاحظ من استعراض الجهود العلمية لأبناء تلك المدرسة، وكما أشار دورسون أيضاً، أن اتجاه الثقافة الجماهيرية قد نجح فى إثارة بعض القضايا الهامة، وطرح بعض التساؤلات المفيدة حول "حياة" عناصر التراث الشعبى فى المجتمع الحضرى الصناعى المعاصر، بمعنى آخر طرح تساؤلات مفيدة عن عمليات إنتاج التراث الشعبى فى المجتمع الحضرى الصناعى المعاصر.

وقد تصدى حسن الخولى فى دراسة خاصة لتأمل هذه العلاقة بين الإعلام والتراث الشعبى (المرجع رقم ٤). وانطلق حسن الخولى فى دراسته من الرؤية السوسيولوجية (رؤية علم الاجتماع) للتراث الشعبى، وحركته على الخريطة الاجتماعية، وتعرضه لعمليات التغير والتحول والتطوير. ويخلص – بعد التحليل – إلى أن هناك نوعاً من الخصوصية فى حمل عناصر التراث الشعبى من حيث الكم والنوع. أى أن لكل طبقة ولكل فئة من الفئات الاجتماعية عناصر تراث خاصة بها ومميزة لها. "ولكن وسائل الاتصال الجماهيرى عندما تستخدم عناصر التراث الشعبى، فإنها تلحق مساساً بتلك الخصوصية. حيث لا تبقى عناصر التراث المستخدمة فى هذه الحالة ملكاً فقط لطبقة أو فئة معينة، وإنما تصبح تراثاً لجمهور أعرض من الناس. إذ إن وسائل الاتصال الجماهيرى تعمل على نشر ما يعرف بالثقافة الجماهيرية، وهى ثقافة يشترك فيها أبناء الشعب جميعاً على تعدد انتماءاتهم الإقليمية وثقافاتهم الفرعية". (مرجع رقم ٤، ص٣١١).

ويلاحظ حسن الخولى فى نفس الموضع أن: "استخدام وسائل الاتصال لعناصر التراث الشعبى يكسب هذه العناصر المستخدمة قوة دفع صناعية. إذ إن هذه العناصر ما لم تكن قد دخلت وسائل الإعلام، فقد كان من الممكن أن تذوى وتموت نظراً لتقلص عدد ممارسيها. ولكن وسائل الإعلام تبعثها بعثاً جديداً، حيث تعيد إليها الحياة بالنشر، فتجعلها حاضرة من جديد تملأ السمع والبصر. وذلك – بالطبع – بعد أن تتدخل وسائل الإعلام بشكل فعال فى إعادة تشكيلها وصياغتها من جديد، وتعديلها، ونشرها على دوائر انتشار

أوسع". (المرجع السابق، نفس الصفحة).

ومن الاعتبارات التى يراها حسن الخولى تلعب دوراً مهماً وراء تزايد الاشتغال المكثف بموضوع العلاقة بين عناصر التراث الشعبى ووسائل الإعلام: "أنه أخذ يظهر فى الآونة الأخيرة وفى أماكن كثيرة ارتفاع ملحوظ فى معدلات التعرض **لوسائل الاتصال الجماهيرى** – وخاصة المسموعة والمرئية – لدى فئات اجتماعية كثيرة فى الريف والحضر بمجتمعنا المصرى. وهذا يعنى أن **دائرة التأثير** الذى تمارسه وسائل الاتصال هذه **تزداد اتساعاً**. أى أن حجم القاعدة العريضة من الجماهير التى تتعامل مع هذه الوسائل يزداد شيئاً فشيئاً بدخول فئات اجتماعية جديدة ضمن الجمهور المستقبل لموادها والمتأثر بها. ناهيك عن أن كثيراً من هؤلاء المستقبلين الجدد من أبناء وساكنى الريف أصحاب الحظ الأوفر من الثقافة التقليدية، وحاملى النصيب الأوفر من عناصر التراث. ولعل الأمر على هذا النحو أن يدعو إلى وقفة لتأمل ومناقشة طبيعة الموقف الذى تتخذه وسائل الإعلام من التراث الشعبى. لاسيما وأن موضوع الإعلام ورسالته فى المجتمع قد أخذ يحظى باهتمام كبير من جانب الكثير من المفكرين، والتنفيذيين والمعنيين بشئون التعليم والثقافة والإعلام فى مصر.

وتقدم دراسة حسن الخولى تحليلاً نقدياً لموقف وسائل الإعلام. وتعتمد هذه الرؤية على حصيلة من المواد الإعلامية التى جمعها الباحث خلال متابعته لوسائل الإعلام طيلة ثلاث سنوات تقريباً – من بداية عام ١٩٧٨ وحتى نهاية عام ١٩٨٠ – فى محاولة لتكوين صورة عن موقف هذه الوسائل من التراث، ومدى خدمتها له أو جنايتها عليه، وما إذا كان الأسلوب الذى تنتهجه هذه الوسائل فى استخدام عناصر التراث يتسق مع الرسالة الإعلامية التى يتعين على أجهزة الإعلام النهوض بها فى مجتمع نام كمجتمعنا المصرى. (المرجع السابق، ص٣١٢).

ووسيلة الاتصال الجماهيرى الأعرق هى الصحيفة التى تعيد إنتاج الكثير من عناصر التراث الشعبى، بما تقدمه من عناصر ثقافية أجنبية، وتيارات الموضة، وعادات الشعوب الأخرى. ويتم ذلك على نحو يمكن أن يسهم فى الترويج لتلك العناصر الثقافية، ونشرها، بل والتمكين لها. والصحافة وإن كانت لا تنشر فى العادة نصوصاً شعبية – إلا نادراً – إلا أنها تسهم بالدور البارز فى التمكين للثقافة الجماهيرية الجديدة التى تصبغ الجسم الرئيسى للمجتمع بصبغة شبه متجانسة. الأمر الذى يحدث – كما بينا مراراً – على حساب الثقافات الفرعية.

ولكن الدور الأخطر لبعض الصحف، بل للغالبية الغالبة منها، يتجلى بوضوح فى ميدان المعارف والمعتقدات الشعبية. فهى تؤثر بشكل فعال فى نشر كثير من المعتقدات الشعبية "الخرافية" فى كلمات بعض كتاب الأعمدة (ذوى التأثير الجماهيرى المهم)،

وبين أخبار الحوادث (كالقبض على مشعوذ، أو دجال، أو عراف، أو مدعى كهانة...إلخ)، وأبواب البخت الطالع ومعرفة البروج.. وغير ذلك.

وأنا لا أتجنى عندما أقول إن بعض الصحف، بما تقدمه من كلمات مباشرة، أو بشكل مباشر فى ثنايا التحقيقات الصحفية، للترويج – غالباً عن غير قصد – لبعض المشتغلين بالسحر (سحرة الفنانين، وقص الروايات على نحو يُلبسها ثوب الحقيقة)، وبعض المعالجين الشعبيين، ولبعض الأفعال والخواص والقدرات الخارقة التى يستطيع أن يأتيها بعض الأفراد... والقائمة تطول لو حاولنا استقصاء معالم هذا الدور فى إعادة إنتاج – هل أقول إعادة تأكيد – بعض عناصر التراث الاعتقادى.

وقد ابتكرت التكنولوجيا الحديثة قدرة "تعليب" المواد الإعلامية التى كانت تبثها – حتى الماضى القريب – وسائل الاتصال المسموعة والمرئية، وذلك بتقديمها فى صورة كاسيت، أو على شرائط فيديو. وفى ذلك ما فيه من تفعيل للدور الخطير لوسائل الاتصال فى تجديد، وتثوير، واستحداث كثير من عناصر التراث الشعبى، خاصة فى المجالات الأدبية والفنية. ولكن الأهم أن هذه "الثقافة الجماهيرية المعلبة" تزيد من إضعاف العلاقة الفردية بين المؤدى وجمهوره(*).

ولست أقول جديداً عندما أشير إلى أن فنون الكاسيت والفيديو استطاعت فى بعض الأحيان أن تصبح أقوى من وسائل الاتصال الجماهيرى، فقد حققت الجماهيرية والانتشار لبعض الفنانين الذين حظر تقديم أعمالهم على شبكات الاتصال الجماهيرى المسموعة والمرئية: (أحمد عدوية خير مثال، والمثال الآخر القريب: شعبان عبدالرحيم خاصة فى بداياته).

ولكن لا خلاف على أن التليفزيون هو الساحر الجديد، الذى سلب القوة من الجميع، واستخدمه الحكام فى إلهاء الشعوب، وتزييف وعى الجماهير. واليوم يخدم الدور التوسعى للعولمة الساعى إلى فرض الهيمنة الفكرية للعالم المتقدم (الذين لا يزيدون عن ٥ – ٧% من جملة شعوب الأرض) على سائر شعوب العالم كافة. إن التليفزيون لم يعد يجمّل فى نظر أبناء الشعوب الجائعة، المبانى الفائقة الفخامة، والنساء البالغة الحسن، والطعام الشديد البهاء والجمال.. ولكن الأدهى أنه أصبح لا يستقبح ولا يتوقف طويلاً، فلا ينزعج – وإن كان يزعجنا – عندما يعرض بسهولة ويسر علاقة حميمة غير طبيعية، بل

(*) يلفت النظر هنا إدراك بعض كبار الفنانين – حتى الآن بعض كبار المطربين أساساً – خطورة هذه الحقيقة الجديدة، وحرصهم على إحياء هذه العلاقة مع الجمهور بإقامة حفلات (فى حدائق ضخمة واسعة، وفى الأماكن الفضاء، وعلى رمال بعض الشواطئ...إلخ) حيث يتسع مجال "الوقوف" لعشرات – وأحياناً مئات – الآلاف. وسبب ذلك الظاهر هو الترويج لكاسيت جديد لذلك المطرب، ولكنه يخدم فى النهاية دعم وتقوية العلاقة الشخصية أو المباشرة بينه وبين جمهوره، وبالتالى إطالة لعمره الفنى وبقائه بينهم وتعلقهم به.

علاقات تمارس على أنها طبيعية بين أطراف يعدون فى شريعتنا من المحارم، وهم ليسوا أوديب وأمه، ولكنهم يعرفون أبعاد العلاقات بين بعضهم وبعض، وتاريخها، وتطورها...إلخ.

التليفزيون يهز التراث هزاً، ويلحق به أفدح الأضرار، وينزل به وبنا نوازل لا يسهل البرء منها(**). ولكن هذا التأثير يتجلى بشكل أوضح – قد لا يكون كله سلبياً – فى مجالات الطعام، مكوناته، وآدابه، وأنواعه، وأصنافه، وطرق إعداده...إلخ وفى مجال الملابس، والأثاث. وأخيراً فى الترويج لبعض الأفكار والمعتقدات الخرافية (فظهور مئات – وآلاف – القنوات الفضائية التجارية التى تسعى إلى كسب ملايين المشاهدين تفتش عن الإثارة دون مراعاة أية اعتبارات أخرى).

ومؤخراً جداً أخذت كل شبكة تليفزيونية (خاصة العربية) تنشئ لنفسها محطة دينية، تهاجم بها بعض المعتقدات والأفكار، وتروج عبرها لبعض المعتقدات والأفكار. وبديهى صلة كل ذلك بعمليات إعادة إنتاج التراث.

ولكن الكتاب هو وسيلة النشر التى كانت ومازالت وسوف تظل أبقى تلك الوسائل جميعاً أثراً وأطولها أمداً فى التأثير. وهى الوسيلة التى تستطيع – لهذه الاعتبارات – أن تدخل فى حوار وجدل حى متصل مع المادة الشفاهية. فبعض المواد الشفاهية المتداولة كانت فى الأصل أدباً أو فناً رسمياً، أو مادة تراثية دينية مطبوعة، انتقلت إلى دائرة المأثور الشفاهى. والعكس بالعكس فكثير من المواد التى أخذت شكل الكتاب المطبوع، أو الأثر المطبوع، كانت فى الأصل مأثوراً شفاهياً تم تثبيته بهذا الشكل. وطبيعى أن هذا المطبوع – ذا الأصل الشعبى – يمارس بدوره تأثيراً على المادة الشفاهية المتداولة، وبذلك يمتد الجدل بين المطبوع والشفاهى، كما هو مستمر بين "الرسمى" و"الشعبى"، أو بين "الفصيح" و"العامى"... إلى آخر تلك الثنائيات. وسوف تركز خاتمة هذا الفصل على هذا الموضوع كنموذج تطبيقى لتتبع بعض جوانب عملية إعادة إنتاج التراث.

٩- فى مقابل الإضافة إلى التراث هناك التخلى أيضاً

إذا بدا من حديثنا، أو أحاديث غيرنا أننا نميل إلى إبراز أثر الاستعارة، والإضافة إلى التراث، فيجب ألا يجعلنا ذلك نهمل أو نتجاهل دراسة عمليات التخلى والإسقاط وهجر بعض الجماعات الاجتماعية لبعض عناصر تراثها الشعبى. فالمنطق البسيط يدلنا أن ذلك هو الوجه الآخر للعملة. فالتراث ليس إضافة مستمرة لا تنقطع، تتراكم على عناصر قديمة ثابتة لا تبرح مكانها.

(**) دون أن نتجاهل آثاره المفيدة فى خدمة الصحة، والتعليم، والديموقراطية... إلخ ولم نعرض لها لأنها ليست موضوع حديثنا. حديثنا عن إعادة إنتاج التراث، وهو يدمره تدميراً.

ففى الزى لكى ألبس البدلة، يجب أن أخلع الجلباب، ولكى ألبس الطربوش يجب أن أخلع العمامة، أو عندما أخلع القبعة فلابد من إزاحة غطاء الرأس المستعمل قبلها (عمامة أو طربوشاً). مع العلم بأن هذا لا ينكر إمكانية إضافة بعض العناصر الجديدة دون اضطرار أو وجوب لنزع القديم، فقد تسمح لى الثقافة بالجمع بين الجلباب (القديم) والبنطلون (الحديث) على نحو ما نرى فى أزياء الرجال فى الخليج اليوم، أو البنات والسيدات الساعيات إلى مزيد من الحشمة فى الريف أو الحضر الفقير فى مصر فى العقدين أو الثلاثة عقود الأخيرة.

وهذا الذى نتحدث عنه هو من صميم عملية إعادة إنتاج التراث: حذف وإسقاط من ناحية، وإضافة واستعارة من جهة أخرى. مع إمكانية الجمع – فى بند أو عنصر شعبى واحد – بين القديم والجديد، أو إجراء تعديلات وتحويرات فى أيهما لكى يساير الإنسان الشعبى واقعه الاجتماعى المتغير.

وهذه المواءمة، أو التكيف، أو الملاءمة... إلخ من العمليات التى تجرى على شتى العناصر الشعبية كل يوم، وبدرجات مختلفة. ففى بعض الحالات نستطيع – رغم التحوير والتعديل – أن نتعرف على العنصر القديم، ونكتشف مقدار التعديل الذى تم. وإن كان من الطبيعى مع تكرار التعديلات، والتوسع فى الأخذ بها أن يأتى يوم نفتقد فيه القدرة على التعرف على العنصر القديم. هنا يكون التغير – أو التحول – قد تم بشكل تدريجى بطئ، على خلاف التغير السريع أو الفجائى.

وقد علمتنا الدراسات السابقة حول الموضوع أن هناك تفاوتاً لاشك فى جوده فى درجة الاستعارة والإضافة، وكذلك فى درجة التخلى أو الإسقاط. وسبب ذلك أن الجماعات الاجتماعية تتفاوت فى درجة تمسكها بالقديم، وفى درجة تقبلها للجديد، وأحياناً فى درجة مرونتها فى عمليات التوفيق والمواءمة.

فهناك مثلاً تفاوت فى هذه النواحى بين الريف والحضر، كما سلفت الإشارة، وهناك تفاوت بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، وهناك تفاوت بين الأجيال... إلخ. ثم إن هذا التفاوت لا يسير دائماً فى خط واحد، فأحياناً يكون الفقراء أسرع تخلياً عن بعض عناصر التراث، وأخرى يكونون أكثر تمسكاً وأشد محافظة على عناصر أخرى أو حتى على نفس العنصر – على نحو ما نرى فى عالم الأزياء الشعبية مثلاً – الذى قد تخلى عنه نظراؤهم فى منطقة أخرى.

وتلك نقطة حاسمة تحتاج دائماً إلى مشاركة رجل الاجتماع لدراس التراث الشعبى، وإلى تفسير سوسيولوجى يناسب كل حالة. ولا تحتاج أبداً إلى التعسف أو التهويل أو التحيز. فالعبرة هنا ليست بمذهب معين فى التفسير، ولكن فى حتمية دخول رجل الاجتماع للمساعدة على فهم تلك الظواهر التى تبدو متضاربة متنافرة، وما هى فى

الحقيقة سوى صدى وانعكاس لمواضعات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديدها فى كل حالة.

ومع ذلك يحرص كل دارس واعٍ للتغير فى ميدان التراث الشعبى على أن يرصد مظاهر الحذف والتخلى والاستبعاد فى عناصر الموضوع الذى يدرسه، سواء كان نوعاً أدبياً، و عنصراً مادياً، أو عادات... إلخ. وإن كان أغلب أولئك الدارسين يضعون – مع ذلك – فى المحل الأول من اهتمامهم إبراز الجديد وإلقاء الضوء على الوافد والمستحدث.

وقد لاحظ إبراهيم عبدالحافظ فى رسالته للدكتوراه عن القصص الشعبى الغنائى (التى نشرها مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، عام ٢٠٠١) انحسار عدد من الأنواع القصصية، وتحول عدد آخر منها. "فقد انحسر قصص الأنبياء والأولياء المنظوم فى قالب الزجل، وتوارى المداحون الذين تخصصوا فى غنائه، وانفرطت السيرة الشعبية المروية (الهلالية) إلى عدد من القصص. وتوارت أو كادت بعض المواويل القصصية مثل أدهم الشرقاوى، وحسن ونعيمة، وشفيقة ومتولى، وإن كانت قد ظهرت لها تنويعات أخرى". (ص ٣).

وقد سجلت فاتن الحناوى فى دراستها تراجع وانحسار بعض قطع الزى التقليدى، أو اختفائها كلية فى بعض الأحيان. وتقول فى سياق حديثها عن ملامح التغير فى الأزياء الشعبية فى النصف الثانى من القرن العشرين: "... كذلك اندثرت بعض مفردات الزى التقليدى تماماً أو قل انتشارها بشكل ملحوظ، من ذلك على سبيل المثال اليلك والسلطة والتنورة، التى أصبحت مع مطلع القرن العشرين مفردات غريبة على الملابس المصرية حتى من حيث مسمياتها. فقد تطور بعضها وتغير وأطلقت عليه مسميات جديدة، ولا سيما بين النساء الحضريات اللاتى أصبحن يجرين وراء كل جديد".

"... تركت النساء فى المدن والبنادر بعض مفردات الزى التقليدى مثل اليلك، وأصبحت من تستخدمه منهن تعيد تصحيحه على ضوء الموضات الأوروبية، إذ أصبح أقل طولاً، كما أصبح يزر على الصدر كما فى ثياب الأوروبيات، كذلك تركت النساء السلطة والحزام الكشميرى الذى لم يعد يستخدم إلا فى حالات قليلة. وتراجع أيضاً استعمال الجبة بين النساء بصفة عامة، وأصبح لبسها قاصراً على الطاعنات فى السن. وانحسر الإقبال على الملابس المزركشة بالذهب ليحل محلها نسيج الحرير والموسليين البسيط، مثل "البروكار" التركى وبعض الأقمشة الغربية الأخرى. وكان التغير فى الأزياء يظهر شيئاً فشيئاً بتأثير التعديلات التى أدخلت عليها. من ذلك انحسار أغطية الرأس المثقلة بالعمائم الكبيرة المرصعة بالجوهر والطواقى الذهبية وقطع المصاغ المدلاة على الجبهة والمشدات والعصائب البندقى. كذلك تركت معظم النساء الأحذية التقليدية كالخف والبابوج، كما هجرن طرق تصفيف الشعر التقليدية مثل ذات الضفائر

والصفا. وبذلك بدأت الاختلافات تدخل تدريجياً على الأزياء بحيث أخذت تتقارب شيئاً فشيئاً من الذوق الأوروبى، وبدأت أخص صفات الأزياء النسائية المصرية فى التراجع أمام تلك التغيرات، إذ تراجع الإسراف فى النفقة والاسترسال فى الزخرف المبالغ فيه الذى شكل من قبل سمة جوهرية لأزياء النساء خاصة فى الطبقات الغنية. وفى مقابل هذا الانحسار لبعض العناصر التقليدية أخذت عناصر أخرى حديثة تحل محلها.."

"... كذلك شهدت تلك الفترة تراجع بعض مفردات الزى التقليدى للرجال واستبدالها بمفردات جديدة. فقد ترك الرجال فى المدن والبنادر – وخاصة شرائح الموظفين – اللباس المغربى والطربوش المغربى اللذين نراهما على محمد على باشا وإبراهيم باشا وسعيد باشا. ولبسوا اللباس الغربى الذى يرتديه رجال تركيا فى ذلك الحين وهو الاسطمبولية، ومن تحتها القميص والصديرى والبنطلون. كما تركوا الأحذية التقليدية مثل المز والمركوب، واحتذوا بأحذية غربية من تحتها الجوارب التى لم تكن مستخدمة من قبل. فزال بذلك فارق كان يميز المسلمين عن غير المسلمين من المصريين. فقد كانت مزوز ومراكيب المسلمين صفراء، أما النصارى واليهود فقد كان الأصل فى لون ملابسهم عامة ومراكيبهم خاصة أن يكون أسود على جواز استعمال الأحمر.

كلك أقلع الرجال فى المدن عن عادة حلق رؤوسهم مع إبقاء شوشة فى قمتها، كما كانت العادة المتبعة فى الأجيال السابقة، وأخذوا يتركون شواربهم، وقد كانوا يبالغون فى قصها. وأخذوا يقصون لحاهم على شكل مستدير تشبهاً بإسماعيل. وتجاوز البعض ذلك فقلدوا الفرنج وحلقوا لحاهم تماماً، بعد أن كان ترك اللحى أمراً راسخاً فى النفوس، لما كان ولا يزال للحية من احترام عند بعض الشرقيين ولا سيما البدو".

وفى معرض حديثها عن استقبال الريف المصرى للأزياء الأوروبية الوافدة فى منتصف القرن العشرين، تقول فاتن فى دراستها: "ونظراً للتباين الشاسع بين الموروث من الأزياء الشعبية الريفية والأنماط الأوروبية الوافدة، فقد كان استيعاب الريفيين لها بطيئاً متدرجاً بادئاً بشرائح الذكور من شباب المتعلمين فى الشرائح الطبقية العليا الذين أتيحت لهم فرص التعليم خارج القرية. ثم أخذ فى الانتشار تدريجياً بين المتعلمين فى الشرائح الطبقية الوسطى، ثم ازداد تبنيها تدريجياً باتساع فرص التعليم للذكور والإناث، واتساع فرص الالتحاق بالوظائف الحكومية، وزيادة الاتصال بين القرية والمدينة... إلخ حتى أصبح فى حقبة السبعينيات نمطاً شائعاً فى الريف خاصة بين شرائح شباب المتعلمين. وتجدر الإشارة إلى ما أشار إليه الإخباريون من أن النمط الحديث لم تدخل جميع مفرداته إلى المجتمعات الريفية، فقد ظل المجتمع الريفى ينتقى من هذه المفردات ما يتسق مع قيمه وعاداته ومع درجة التحول التى طرأت على هذه القيم والعادات، رافضاً لكثير من هذه المفردات، مثل الموقف الرافض لارتداء الفتيات للبنطلون، وغيرها مما لا

يتسق مع قيم المجتمع الريفى. بل أشار بعض الإخباريين إلى أنه حتى فى حالة حيازة بعض أبناء القرية الذين كانوا يستقرون فى المدن للتعليم أو العمل لبعض هذه المفردات فإنهم كانوا يحرصون على عدم الظهور بها فى القرية أثناء تواجدهم بها، أو حتى أمام ذويهم فى المدن، لأن ذلك كان يعد فى نظر المجتمع الريفى "عيب".

وقد سجلت بعض بحوث مشروع التراث والتغير بشكل واضح تأثير حركة المد الدينى فى مصر خلال العقود الثلاثة الأخيرة فى إقناع الناس – أو حملهم حملاً – على التخلى عن بعض عناصر التراث، وتبنى أخرى جديدة، أو إحياء عناصر قديمة كان الناس قد هجروها وتخلوا عنها، وبث حياة جديدة فيها أو بعثها بصورة جديدة. معنى ذلك أنه كما أضافت حركة المد الدينى الجديد إلى عديد من الممارسات الشعبية اليومية، نجدها عملت كذلك – وفى الوقت نفسه – على تخلى كثير من الناس – فى الريف وفى المدينة على السواء – عن بعض الممارسات التى كانت جزءاً لا يتجزأ من تراثهم فى مناسبات الميلاد، والزواج، والموت، وتكريم الأولياء...إلخ.

كذلك مارس هذا المد الدينى تأثيراً بعيد المدى على منظومة متكاملة من ممارسات الحياة اليومية، يأتى الزى فى مقدمتها، ولكن تنضوى تحتها قائمة طويلة من المجالات والعلاقات والمعتقدات والأفكار، ليس آخرها ولا أقلها شأناً النظرة إلى المرأة، إلى جسدها، وصوتها، وخروجها، وعملها...إلخ. طبيعى أن التضاريس الاجتماعية لهذا الواقع الاجتماعى الثقافى الجديد تتفاوت فى ضوء جملة من العوامل، ولكنها صحيحة فى خطوطها العريضة وناطقة فى دلالتها العامة.

١٠- مجموعات التراث الشعبى إحدى أدوات إعادة إنتاج التراث

هذا عنوان غريب، قد يفاجئ بعض القراء، أو يثير معارضتهم أو استنكارهم للوهلة الأولى. ولكن المؤكد أن تأمله، والنفاذ إلى مضمونه كفيل بترشيد هذا الانفعال.

المجموعات التى أقصدها هى تلك الكتب أو الموسوعات أو حتى المجموعات القصصية الشعبية التى تسجل – لغرض الدراسة العلمية، أو التسلية والترويح، أو لغير ذلك من الأغراض – تسجل بين دفتيها نصوصاً شعبية، أو حصراً وتوصيفاً لممارسات وعادات ومعتقدات ومعارف شعبية، أو ألعاب، أو أدوات، أو فنون معمارية، أو موسيقية.. وغير ذلك.

ولعل أشهر مجموعة عرفها العالم كله للنصوص الشعبية مجموعات "حكايات الأطفال والبيت" للأخوين جريم. (انظر دراستنا المفصلة لهذه المجموعة فى المرجع رقم ١٥). ويهمنا بالنسبة لموضوعنا أن الأخوين جريم قد أصدرا طبعة مختصرة مصغرة من هذه المجموعة تضم خمسين حكاية مختارة من حكايات الطبعة الكاملة البالغ عددها ٢١٠

حكاية. وقد صدرت هذه الطبعة لأول مرة عام ١٨٢٥، ثم توالى طبعها بعد ذلك فى أعـــوام: ١٨٣٣، ١٨٣٦، ١٨٣٩، ١٨٤١، ١٨٤٤، ١٨٤٧، ١٨٥٠، ١٨٥٣، ١٨٥٨... وتوالت طبعاتها دون حساب بعد ذلك التاريخ (أى لم يعد يذكر على الكتاب رقم الطبعة لكثرة هذا العدد وتعدد دور النشر). وقد قصدنا من ذكر تلك التواريخ أن نعطى فكرة أولية عن الانتشار الواسع الذى حظيت به تلك الحكايات بين الناس.

ويلفت نظرنا أن كثيراً من مجموعات الحكايات الشعبية التى أصدرها بعد ذلك باحثون أو هواة آخرون قد اتخذت مجموعة "حكايات الأطفال والبيت" مثلاً أعلى لها تحاول احتذاءه والسير على هديه.**بل إن الأخوين جريم نفسيهما قد عملا على ترجمة الروايات Variants التى أخذاها من مصادر مدونة إلى أسلوب المجموعة الذى التزاماه وميزها على العموم، والذى كانا يعتقدان أنه أقرب إلى الرواية الشفاهية للحكاية، ولكنه أقرب بالطبع إلى إحساسهما الأدبى الخاص وإلى ذوقهما. الأمر الذى يجعلنا نقول بالقطع إن مجموعتهما قد خلقت أسلوب الحكاية الخرافية الشعبية المقروءة فى الأدب الألمانى.**

وقد لخصت فى دراسة سابقة فضل هذه المجموعة على حركة الدراسة العلمية للتراث الشعبى، خاصة الأدبى. ولكن الأمر الجدير بالملاحظة أن ظهور هذه المجموعة وانتشارها كان إيذاناً بحدوث تطور مهم يتصل بحياة هذه الحكايات.

حقيقة أن الرواية الشفاهية للحكايات الشعبية كانت تسير بسرعة فى طريقها المحتوم إلى الموت والفناء بسبب ظروف الحياة الحديثة، إلا أن ظهور هذه المجموعات ـ بهذا الأسلوب الدافئ الجميل ـ قد عجل بهذا الموت، وقرب من حدوث هذا التوارى والاختفاء. فقد حل هذا الكتاب محل الروايات الشعبية القديمة، وسلب الأرض من تحتها، وأصبح هو الأسرع تداولاً والأكثر انتشاراً والأعمق تأثيراً. وهذه هى سنة الحياة الحديثة، حيث أن الكتاب الذى كان يطبع منه آلاف النسخ منذ أكثر من قرن ونصف، وتطبع منه اليوم عشرات الآلاف فى الطبعة الواحدة أقدر على الانتشار وأسرع فى النفاذ إلى كل طبقات المجتمع وكل أرجاء البلاد من وسيلة القص الشفاهى التى لا تتجاوز أفراداً معدودين، ولا تلتزم أكثر من مكان محدود. (مرجع ١٥، ص ص ٩٥-٩٦).

ومن أبرز هذه المجموعات الحديثة فى مصر (سواء فى تاريخ تأليفها أو تاريخ ترجمتها ـ إن كانت أجنبية ـ ونشرها بين الناس) أذكر الأعمال التالية:

١- كتاب وليام لين: المصريون المحدثون، عاداتهم وشمائلهم.

٢- الفلاحون للأب هنرى عيروط.

٣- قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية للأستاذ أحمد أمين.

٤- معجم الأمثال العامية للعلامة أحمد تيمور.

٥- الطبعات الشعبية الحديثة لكتاب ابن سيرين: تفسير الأحلام.

٦- الطبعات الشعبية الحديثة لكتاب تذكرة داود الأنطاكى الطبية.

٧- الطبعات الشعبية الحديثة لكتاب جلال الدين السيوطى: الرحمة فى الطب والحكمة (مؤلف فى السحر والوصفات السحرية، أو لكتب أبوالعباس أحمد بن على البونى (فى السحر أيضاً)(*).

تلك نماذج قليلة لكتب كثيرة متنوعة تحوى نصوصاً شعبية، أى عناصر من تراث الشعب. ومن خلال المكانة الخاصة لأسماء أصحابها، ولكن أيضاً بسبب طبيعة ومضمون المادة التراثية التى تقدمها تسهم بدور مؤثر وهام فى تعريف أجيال كثيرة بعناصر تراثية سابقة. فتضخ فى تلك العناصر – إن بشكل مباشر أو غير مباشر – حياة جديدة، وتمكن لها بين الناس، وتكون عاملاً من عوامل استمرارها، وتجددها، وتطورها، ونشرها على دوائر أوسع وأوسع من الناس.

وهى تحدث تأثيرها بشكل مباشر على من يقرأها، وهم – مع التفاؤل الشديد – أحاد، قد يبلغون بضع مئات أو بضع آلاف وحتى لو زادوا فلن يزيدوا عن بضع عشرات الآلاف. ولكن التأثير غير المباشر الذى تمارسه تلك المجموعات فى نشر التراث والتمكين له، بل وزرعه أحياناً فى تربة جديدة، هو الأخطر والأهم.

فقد يعمد بعض الدارسين، أو "المؤلفين" إلى الاقتباس عن تلك المجموعات، واستخدامها أحياناً فى عمل مجموعات أحدث، أو تأليف كتب لجمهور أحدث وفى ضوء واقع متجدد. فهناك كُتّاب "يؤلفون" اليوم كتباً فى العلاج بالنباتات الطبية، أو الاستعانة بفنون السحر، أو التداوى بالقرآن والأسماء الحسنى...إلخ فينقلون الكثير عن هذه الكتب. وهناك كثير ممن يكتبون فى الصحف السيارة ويريدون تحقيق الطرافة والجدة فينقلون عن تلك المجموعات، متحمسين، أو ناقدين مهاجمين، أو متعجبين أو غير ذلك، فيسهمون بذلك فى نشرها والتعريف بها بين جماهير لم تكن تعرفها.

ولا ننسى أن بعض ما احتواه قاموس الأستاذ أحمد أمين قد استعاره هو نفسه من كتاب وليم لين عن المصريين المحدثين، ومن بعض المجموعات الأخرى (ويمكن للقارئ المهتم أن يراجع ذلك فى الدراسة التى قدمنا بها الطبعة الجديدة من القاموس، مرجع رقم

(*) راجع المزيد من المعلومات عن هذه الأعمال فى محمد الجوهرى (مشرف) مصادر دراسة الفولكلور العربى: قائمة ببليوجرافية مشروحة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٣. وكذلك محمد الجوهرى وزملاؤه، الإنتاج الفكرى العربى فى علم الفولكلور. قائمة ببليوجرافية، الطبعة الثانية، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٣.

١).

ولكن أخطر الآثار غير المباشرة لتلك المجموعات وأشدها فاعلية هو استخدام معدى البرامج الإذاعية والتليفزيونية لها. وهؤلاء تصل رسالتهم الإعلامية إلى ملايين المشاهدين، وتكتسب قوة إقناع وتأثير إضافية بإسنادها إلى التراث عموماً، ولكن إلى الدين بوجه خاص، الأمر الذى يضاعف من خطورتها، ويدفعنا إلى أن نوليها مزيداً من الاهتمام. وقد خصصنا فى هذه الدراسة فقرة مستقلة لمحاولة فهم موضوع التراث الشعبى فى وسائل الاتصال الجماهيرى، التى تمثل الدورة الدموية المغذية لجسم المجتمع الحديث، فيرجى مراجعتها.

١١- إعادة إنتاج العناصر الشعبية المادية – الأثاث

يمكن أن نلمس نفس معالم الصورة عندما نتناول مكونات الأثاث الشعبى، أو عمليات إنتاج الأثاث المتوارثة شعبياً. فنسجل أول ما نسجل انقطاع العلاقة المباشرة الحميمة (علاقة الوجه للوجه) بين المنتج والمستهلك. بحيث باتت عمليات إنتاج قطع الأثاث الشعبى، كأوانى الطعام (الحلل والأطباق... إلخ)، وأسرة النوم، والطابلية، وأوعية حفظ الملابس والأشياء... وغيرها، باتت تخضع لقواعد الإنتاج الكبير، الذى يقوم على قدر من توحيد – أو تركيز – المواصفات، أو الطرز والأشكال الفردية لكل قطعة، واختزال تلك الطرز فى عدد قليل، وفقاً لتقديرات المنتج لأذواق الجماهير، واستخداماتهم، وقدراتهم الشرائية، وغير ذلك. ومن حصيلة ذلك يتكون ما يمكن أن نسميه الذوق الجماهيرى فى هذا المجال، الذى لا ينظر إلى فرد مستهلك بعينه، وإنما إلى جماعات أو كيانات كبرى من المستهلكين، وفيها لا يتم الإنتاج حسب الطلب، وإنما يسبق الإنتاج الطلب، وأحياناً يسهم فى خلق الطلب. ولكن هذه قضية أخرى على أية حال.

وهذا الذوق الجماهيرى يتعين حتماً، والحتم هنا بسبب طبيعة وآليات السوق الرأسمالى، يتعين أن يتغير ويتبدل، سواء من تلقاء نفسه أو بفعل أخصائى الدعاية والإعلان، أو بواسطة المنتجين أنفسهم. وهنا تظهر **الموضة**، التى تعد إحياء للطلب، بل هى تخلق الطلب خلقاً، حيث يسعى المستهلكون إلى السلع وفق الموضة. وهذه سمة من سمات جماهيرية الاستهلاك، التى لم يكن لها وجود بارز حينما كانت السلعة تنفذ وفقاً لرغبة العميل، وبمراعاة ظروفه، خاصة قدراته واحتياجاته.

وشهد عالم إنتاج الأثاث ظواهر لم تكن شائعة فى الماضى، بل كانت معدومة تماماً، خاصة بين الطبقات أو القطاعات الشعبية، وأشير بذلك إلى عملية استيراد قطع الأثاث من الخارج، وأقصد أولاً القطع نفسها بأكملها. ثم على مستوى أوسع نطاقاً وأدنى درجة يتم استيراد الكتالوجات التى تحوى الذوق، والمواصفات... لكى يستهدى بها صناع الأثاث المحليون فى إنتاجهم. التأثير الأجنبى هنا تأثير مباشر، ومحسوس، لا تخطئه

العين. وهو قد يقضى على عناصر شعبية متوارثة، ولكنه يمكن أن يعيد الحياة إلى تنويعات جديدة من بعض قطع الأثاث المتوارثة.

هكذا نستطيع أن نفهم نزعة ليست بعد جماهيرية، ولكنها واسعة الانتشار نسبياً تحاول أن تتصدى للتغريب والإغراب الناجم عن استيراد هذه العناصر الشعبية المادية. فتتخذ شكل الموضة التراثية – إن جاز التعبير – أى اللجوء إلى أشكال وطرز شعبية لبعض قطع الأثاث، وتقديمها إلى الناس كموضة (مثلاً كراسى سعف النخيل التقليدية، والشلت، والأحرمة، والسجاجيد، والمراجين ...إلخ). وأحياناً يتم ذلك الإحياء بشكل غير مباشر، عن طريق استلهام بعض الأجزاء، أو الخامات، أو الأذواق، أو المكونات فى تصنيع قطع تراث حديثة، ذات "روح مصرية" أى ذات نكهة شعبية.

وقد وصل الأمر إلى حد إحياء بعض أساليب وعمليات إنتاج الأثاث التقليدية أو الشعبية فى صنع بعض قطع الأثاث، أو أثاث غرف بأكملها. وهى تجربة ناجحة، ولكنها بطبيعتها مازالت محدودة الانتشار، بسبب أنها ما تزال مقصورة على الطبقات الأغنى والأقدر، للارتفاع غير العادى فى تكلفتها، ولقلة عدد المنتجين القادرين على الاستمرار فى إنتاجها فى ظروف الإنتاج الكبير الذى يسود حياتنا. ولكننا أمام حالة من حالات إعادة إنتاج عناصر تراثية شعبية، هى نفسها تمثل رد فعل لسيطرة الإنتاج الكبير والذوق الجماهيرى فى هذا المجال الذى تناولناه.

١٢- استلهام الفن الشعبى فى إبداع فنى هو جزء من إعادة الإنتاج

قد يكون العمل الفنى المقصود أغنية، أو مسرحية، أو رقصة، أو غير ذلك. ولا يمكن، كما لا يتصور، أن يقدم الأصل الشعبى الصحيح Authentic لهذا العمل على المسرح، أو عبر الشاشة للناس مباشرة. وإنما تفرض الضرورات الحديثة لدنيا الاستعراض والأداء الفنى إدخال تعديلات وتطويرات على الأصل. وذلك ربما فى الأعمال الإرشادية أو التعليمية..

أما العمل الفنى الذى يستلهم فناً شعبياً فإنه يخرج عملاً فردياً، خاضعاً لرؤية مبدعه الفنان، ولكنه موحياً مع ذلك بأصله الشعبى، وإلا فقد مبرر وجوده. وفى ذلك يقول الأستاذ رشدى صالح فى مقاله: "مسرحة الفنون الشعبية" (مرجع رقم ٦): "والشرط أن يكون العمل الفنى الشعبى دالاً على الميراث الشعبى، عند تقديمه على خشبة المسرح، ومتصلاً بروحه وطابعه. لكن ينبغى الحذر تماماً من أن نفهم هذا الشرط فهماً ضيقاً، جامداً، أو أن نجعله قيداً حديدياً على عملية تصميم الرقص (الكوريوجراف) والسؤال: لماذا؟.

وردنا على ذلك أننا لا نطلب من مصمم الرقصة المسرحية أن ينقل إلينا صورة دقيقة برقصات موجودة فى البيئة الشعبية ويعرضها على خشبة المسرح، بل نطلب منه أن يقدم صيغة مسرحية مشتقة من الرقصات الشعبية. ولذلك فهو يقوم بدور المنشئ لهذه الصيغة. ولا ينبغى أن يكون هناك قيد على تأثره بالمادة الأصلية.. كما أن أحداً لا يملك الحق أو القدرة، على أن يوجه عملية الخلق والإبداع الفنى الذاتية..

إن عملية الإبداع – بما فيها من استقبال وتمثل وإعادة تبويب وتعديل، وبما فيها من تصور وخلق – كل ذلك يتم فى وجدان الفنان المصمم. وغاية أمرنا معه أن نطالبه بالتزام الطابع الشعبى، أى بأن يكون التأثير النهائى لعمله داخلاً فى نطاق التأثير الأخير الذى قد يوحى به العمل الشعبى من ناحية المذاق، ومن ناحية التأثير وأحياناً من ناحية الدلالة".

١٣- خاتمة: الطباعة والنشر والحوار الدائم بين المطبوع والشفاهى

منذ بدايات علم الفولكلور والباحثون فى التراث يرون أن المادة الشعبية "الأصلية" هى المادة المتواترة شفاهة، والمتداولة شفاهة. يصدق هذا على كل فروع ومجالات التراث الشعبى، ولكنه يصدق بشكل خاص على ميدان الأدب الشعبى.

وشيئاً فشيئاً علمنا تقدم الدرس الفولكلورى أن هذا العلم لا يجوز له أن يعتمد على المأثور الشفاهى وحده، ولا أن يقصر اهتمامه عليه فقط. فقد تبين بجلاء أنه لا يوجد تراث شفاهى خالص لم يتأثر بأى قدر بمؤثرات ومتغيرات أخرى، من طبيعة غير شفاهية. وذلك بعد أن سجلت بحوث الفولكلور الأمريكى والأوروبى – على السواء – تزامن وتجاور عمليات طبع المادة الأدبية الشعبية ونشرها فى صورة مكتوبة، وكذلك عمليات نفاذ مضامين أو محتويات بعض الأعمال الأدبية المدونة (المطبوعة) إلى دائرة التراث الشعبى، واتخاذها شكل التواتر الشفاهى، على نحو ما فعل هيرمان باوزنجر فى دراسته عن "أشكال الشعر الشعبى" (مرجع رقم ٢٣)، ولوتز روريش فى دراسته عن: "علم الفولكلور والأدب" (مرجع رقم ٢٦).

بل إن بعض البحوث الفولكلورية الألمانية قد استطاعت أن توثق – بشكل مرض وبقدر وفير – بعض النصوص الشفاهية التى ترجع إلى أوائل القرن التاسع عشر. ولكن فى مقابل ذلك نجد أن المواد الأدبية المدونة (المخطوطة أو المطبوعة) يمكن أن ترجع إلى تواريخ أقدم من ذلك بكثير. من هنا وجه الدارسون نقداً مريراً إلى بعض الآراء التى ذهبت إلى توثيق وجود بعض المأثورات الشفاهية وإرجاعها إلى العصر الكلاسيكى (حوالى بدايات التاريخ الميلادى) وانتقالها منذ ذلك التاريخ وحتى الآن عن طريق التواتر الشفاهى. وسبب ذلك النقد الحاد أن المأثور الشفاهى بطبيعته قصير العمر، الأمر الذى

يهز بقوة أى اعتقاد بثباته واستمراره – فى القالب الأساسى – عبر عصور تاريخية طويلة. وهكذا استقر الرأى على أن استمرار أى مأثور شفاهى عبر أكثر من ألفى عام – فى هاتين الحالتين بالذات – هو ضرب من الاستحالة.

أما المواد الشعبية "المعاصرة" أو "الحية" المسجلة عن مأثورات شفاهية فهى تؤكد بشكل جلى أن هذه المواد كانت معروفة ومتداولة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. يصدق هذا من واقع بعض البحوث الفولكلورية الأوروبية المعاصرة (مرجع رقم ٢٤، ص ٤٢٤)، كما تؤكده مجموعات وليام لين، وأحمد أمين وغيرهما (مرجع رقم ١٤ و ١).

ونحن وإن كنا لا نستطيع – بطبيعة الحال – أن نخلع الظروف المعاصرة دون تحفظ أو تغيير على فترات تاريخية أقدم، إلا أننا نستطيع – بالتأكيد – أن نستخدم المادة الحديثة، فى إلقاء نظرة نقدية على بعض الأعمال المدونة الأقدم عهداً، وتفسيرها وفهمها فهماً أفضل. مع ضرورة الانتباه إلى أن استخدام المنهج الاسترجاعى Regressive Method (أى استخدام مواد شعبية حديثة كأداة لفهم أشكال أقدم تاريخياً) أمر ينطوى على بعض المخاطر، وربما الأخطاء.

فالمصادر القديمة (كالشواهد التى ترجع إلى العصور الوسطى، ومطالع العصور الحديثة) المتاحة لنا كلها مصادر مدونة (مخطوطة أو مطبوعة)، بحيث يتعين علينا أن نطرح على أنفسنا التساؤل التالى: ما هو إذن معنى الشفاهى بالنسبة لتلك العصور؟ إذ بالرغم من أن الثقافة الشعبية فى ذلك العصر كانت شفاهية فقط وكلية، لم يصل إلينا منها إلا شواهد تحوى مواد وعناصر مدونة فقط.

وقد أوضح فسلسكى فى دراسته عن الحكايات الخرافية فى العصور الوسطى (مرجع رقم ٢٤، ص ٤٤٨) وكذلك روريش فى مؤلفه الكبير عن "حكايات أواخر العصور الوسطى واستمرارها فى الأدب والشعر الشعبى حتى العصر الحاضر"(مرجع رقم ٢٦) أوضحا بكل جلاء أن تلك الحكايات كانت أعمالاً أدبية (رسمية) فى المقام الأول. أما الشفاهى فيها فكان تأثيرها، وربما كانت مصادرها شفاهية أصلاً. والأمر المرجح أن تداولها كان يتم شفاهة كذلك. أما الأعمال المتأخرة منها فهى التى تقدم لنا صورة واقعية وحقيقية للشفاهية.

ولم يعد الدارس الفولكلورى المعاصر يولى اهتمامه الأول للمقابلة بين الشفاهية والتدوين، ولكنه انصرف إلى مهمة أكثر جدية وأكثر إفادة، وأعنى استخلاص وفهم العنصر "التراثى" فى كل منهما، ومن ثم محاولة سبر أغوار العلاقة بينهما، حيث تجرى عمليات التفاعل أو الحوار أو الجدل بلا هوادة، وبدون انقطاع تقريباً. ومن هذا المنطلق البحثى الرئيسى، أو هذه البلورة للمشكلة البحثية الجديدة، يمكن أن تتفرع بعض

التساؤلات الأكثر تحديداً أو الأكثر تفصيلاً:

- أين توجد مواقع التماس أو نقاط التفاعل بين الثقافة المدونة والثقافة الشفاهية؟ هل هى فى مجال الوعظ الدينى، أم الإعلانات، أم المجموعات الشعبية، أم كتب الحظ والبخت، أم الكتابات الشعبية (المؤلفة عن مصادر شعبية) التى تروج فى الموالد والمناسبات الشعبية، أم فى أنواع أخرى من المطبوعات الشعبية؟
- ما هى أسباب هذا التمسك الواضح بالتراث عبر تلك القرون الطويلة؟
- وكذلك أيضاً: ما هى آليات وعمليات الانتقاء التى تمارس التأثير، وتفعل فعلها أثناء هذا الاستمرار، وبالرغم منه؟
- ما هى آليات وعمليات تمثل (هضم) المأثور الشفاهى للمادة الأدبية (أو التراثية عموماً) الرسمية، وكيف تختلف هذه العمليات باختلاف الإطار الاجتماعى لحامليها؟
- ثم ما هو مدى ثبات، وما قدر الثقة أصلاً، فى المأثور الشفاهى المتواتر حالياً؟

والحقيقة أن مثل هذا السؤال لا يمكن أن نجد له إجابة عامة تصدق على كافة أنواع المأثورات الشعبية، كما تصدق على التراث الشعبى فى كل العصور. فهناك مواد شعبية تتسم بقدر لافت من الثبات والاستمرار (راجع مثلاً دراسة علياء شكرى عن الثبات والتغير فى العادات والتقاليد الشعبية، المنشورة فى المرجع رقم ١٩). كما أن هناك مواداً شعبية أيضاً تتسم بالهشاشة الفائقة، والمرونة، وسرعة التغير، بل شدة القابلية للتغير (كألوان الطعام مثلاً). وقد اهتمت دراسات ليندا ديج Linda Degh وفاتشونى Vazsonyi بعمليات الانتقاء ودلالاتها بالنسبة لثبات أو استقرار المأثورات الشعبية. ويجد القارئ عرضاً ضافياً ومناقشة متعمقة لتلك الدراسات فى الكتاب الذى حرره دان بن أموس وكينيث جولد ستاين بعنوان: "الفولكلور: الأداء والاتصال"، المنشور فى لاهاى وباريس (انظر عرضاً موجزاً له فى المرجع رقم ٢٤، ص ٤٤٤).

على الناحية الأخرى نجد علماء مثل بوجاتيريف وياكوبسون فى دراستهما المعنونة: "المأثورات الشعبية كشكل خاص من أشكال الإبداع" يرفضان من حيث المبدأ وكلية التساؤل عن أصل المادة الشعبية. ففى رأيهما أن السؤال عن أصول التراث الشعبى إنما يقع "خارج دائرة العلم الفولكلورى". ويرون أن الأجدر بالاهتمام هو التركيز على آليات وعمليات تواتر العناصر الشعبية، وحياتها الواقعية بين الناس. ومن شأن هذا الطرح الجديد أن يفض الاشتباك بين الأدب الشعبى الشفاهى والأدب (الرسمى – أو الفنى – أو الراقى: بتعبيرات دارسى ذلك الأدب الذين يميزونه بهذه الصفات عن الأدب الشعبى أو العامى). وقد ناقش باوزنجر هذه القضية فى دراسته التى سلفت الإشارة إليها (مرجع رقم ٢٣). فعلى حين يختص دارس الأدب بالمتفرد، ذى الشكل المحدد، و"الطابع

الأدبى"، يتسم المأثور الشفاهى بالتنوع الذى تكاد لا تحده حدود. (مرجع رقم ٢٤، ص ٤٤٤).

وأوضحت تلك الدراسات أن انتقال أى نص أدبى رسمى مدون إلى عالم التواتر الشفاهى يعنى مروره بعملية "شعبنة" أو اكتساب السمات المميزة للمأثور الشعبى، بمعنى تكييف ذلك النص للذوق الجماعى الذى سوف يستخدمه. وقد أثمرت تلك البحوث، سواء فى مجال الأغانى الشعبية (الأوروبية والأمريكية)، أو فى مجال المأثورات الأدبية الشعبية الأخرى نظرية إرجاع التراث إلى الشعب المبدع، أو ما يعرف باسم نظرية التراث النازل، أو إعادة إنتاج أو استنساخ تراث الطبقات العليا بين الشعب.

وكان لتلك التطورات العلمية آثار بعيدة المدى على فهم آليات إعادة إنتاج التراث الشعبى، على الأقل فى العصر الحديث. فلم تعد حركة "نقد التراث الشفاهى" (كما عرض موزر فى دراسته التى تحمل هذا العنوان، انظر المرجع رقم ٢٤، ص ٤٤٦) تقتصر على نقد تراث الماضى البعيد، بل باتت تركز نقدها على عمليات تجميع الحكايات والأنواع الأدبية الشعبية الأخرى فى عصر ما بعد الرومانسية. فقد أثمرت تلك الجهود تجميع كم هائل من الأعمال الأدبية الشعبية (خاصة من الحكايات الخرافية Marchen، والأساطير Sagen الشعبية) التى كانت متداولة خلال القرن التاسع عشر. وقد استطاع شندا R. Schenda[1] أن يحصى حوالى ٥٠٠ مجموعة من الحكايات الخرافية والأساطير فى المناطق والأقاليم الناطقة باللغة الألمانية، ووجد أنها تحوى ما ينيف على عشرين ألف نص شعبى.

ومع ذلك أصبحنا نعرف اليوم أن أغلب حكايات القرن التاسع عشر لم تكن فى الحقيقة سوى تراث شفاهى من الدرجة الثانية (أى أنه مستقى من مصادر مدونة، ثم تم تداوله شفاهياً، حيث يجمع وهو فى هذه الحالة الشفاهية)، ومن ثم ليست سوى "صدى" (أو تغذية مرتدة) لأعمال مطبوعة. وأصبح علماء الفولكلور الأوروبيون يؤكدون اليوم – فى ثقة – أنه لم يعد يوجد فى القرن العشرين نص أدبى شعبى، لم يكن مدوناً خلال القرن التاسع عشر فى كتاب (أى مطبوع) أو فى كراس (أى مخطوط). فقد أصبحت الحكايات الخرافية أو الأساطير الشعبية فى العالم الغربى المتقدم فى القرن العشرين سلعة تجذب إليها الناشرين، الذين يخرجونها فى عشرات، بل مئات الصور والأشكال والأحجام والأغراض... إلخ. وقد أشار إلى ذلك رودلف شندا فى دراسته التى سلفت الإشارة إليها،

---

(١) تتحدث هذه المقالة عن اتجاهات البحث المعاصرة فى الأدب الشعبى فى البلاد الناطقة بالألمانية، وكان قد تقدم بها إلى مؤتمر مهم خصص لمعرفة وتشخيص الموقف الراهن لكل من علم الفولكلور الألمانى (الفولكسكنده) وعلم الإثنولوجيا الفرنسى (الفولكلور أيضاً). وقد صدرت أبحاث ذلك المؤتمر فى كتاب ضخم أشرف على تحريره إيزاك شيفا وأوتز يجله، ونشر فى نفس الوقت فى كل من فرانكفورت، ونيويورك، وباريس عام ١٩٨٧.

كما عالجته هيلجا جرندت فى دراستها المعنونة: "الأساطير الشعبية وتحول معناها الدلالى"، والمنشورة فى كتاب الثقافة الشعبية فى العصر الحديث، الذى أشرف على تحريره أوتز يجله.

وهناك من ناحية أخرى نماذج لا حصر لها – فى الدراسات الأوروبية – عن العناصر الشعبية التى "نزلت" من مستويات أعلى إلى المستوى الشعبى، بمعنى أنها تحولت من أعمال أدبية، أو مواعظ دينية، أو أمثال أو تقاويم شعبية...إلخ إلى أساطير وحكايات خرافية ونوادر... إلخ، فأصبحت لا تتداول إلا فى صور شفاهية، وترسخ وجودها بين الناس، بحيث أصبحت تعد من النصوص الشعبية الدالة على الهوية الثقافية للجماعة التى تتداولها. ويلفت برنديش النظر هنا بصفة خاصة إلى الدور الذى مارسته – ولازالت تمارسه الكتب المدرسية وكتب التقاويم (التى تحوى حكايات ونوادر عن بعض المناسبات والأيام). (مرجع رقم ٢٤، ص ص ٤٢٥ – ٤٢٧). كما سلفت الإشارة فى دراستنا هذه إلى دور الصحافة فى ترويج أعداد لا نهاية لها من الحكايات، والمعتقدات، والنوادر، والخرافات أيضاً.

وإذا أردنا أن نتعمق إلى مدى أبعد فى تأمل وسائط عملية نقل التراث بصورة متجددة، أى إعادة إنتاجه، فسوف نتبين منها: الصور واللوحات، وكافة أشكال التعبير بالصورة، خاصة تلك التى تحكى عن رموز أسطورية، أو كائنات فوق طبيعية، أو ترمز لبعض القديسين والأولياء.

وقد رصد الأخوان كريس فى كتابهما الكبير والمهم عن المعتقدات الشعبية فى العالم الإسلامى (المرجع رقم ٢٥ ويجد القارئ عرضاً مفصلاً لمحتوياته، ومناقشة مدققة لمنهجه ونتائجه فى الفصل السادس من المرجع رقم ١٢) عدداً كبيراً من هذه الصور، أوردا بعضها فى الكتاب، وذكرا نماذج عدد آخر من هذه الصور واللوحات والأشكال التى تعرض – مثلاً – فى مواليد القديسين والأولياء فى مصر(*). وهى رسوم وأشكال لشخصيات بعض أولئك القديسين والأولياء، أو أبطال السير الشعبية، أو الشخصيات ذات المكانة الخاصة فى المعتقد الشعبى المصرى. وطبيعى أن اتخاذ تلك الصور موضوعات وموتيفات قبطية وشعبية كان أكثر عدداً وانتشاراً من تلك التى صورت موضوعات إسلامية، لأسباب ترجع إلى القيود التى فرضها الدين الإسلامى على التصوير.

(*) يلفت برنديش النظر إلى أن رصد دور الصور فى عملية إعادة إنتاج التراث لم يتم بعد بالقدر المرضى فى الفولكسكنده الألمانية، رغم خصوبة هذا الموضوع، وأثره القوى فى استمرار الاعتقاد – وإن بصور معدلة – ببعض الظواهر والأشخاص والموضوعات. كما أنها فى بعض الأحيان تمثل إحياء – بالمعنى الدقيق للكلمة – فالاعتقاد فى قديس وحفظ هذا الاعتقاد فى الصدور أمر، ولكن اقتران ذلك مع تعليق صورته بشكل دائم فى البيت أمر أقوى وأكثر حضوراً وفاعلية.

وكانت علياء شكرى – فى ثنايا عرضها لكتاب كريس هذا – قد لفتت النظر لأول مرة إلى الإسهام العلمى البارز لهذا العمل المتمثل فى نشر عدد ضخم من الصور الممتازة التى تتوفر فيها المواصفات العلمية للصورة الأنثروبولوجية. وتقول علياء شكرى: "... من الواضح أن عدداً كبيراً من الصور الدقيقة قد تكلف جهداً يفوق الخيال. ناهيك عن التكاليف الباهظة التى تطلبها إنجاز تلك الصور وطبعها بهذا الشكل الفاخر الذى خرجت به. ويمكننى القول دون أية مبالغة أن مجموعة الصور التى تضمنها هذا الكتاب بجزئيه تعد أفضل وأدق ما عمل من صور لهذه الموضوعات سواء من جانب علماء أجانب أو محليين". (مرجع رقم ١٢، ص ص ٢٣٤ – ٢٣٥).

ويلفت النظر تأكيد البحث الفولكلورى المعاصر على أننا لا يصح أن نقصر اهتمامنا – فى هذا السياق – على الصور والأعمال التشكيلية **الأقدم** فقط، أو المدونة فقط، وإنما يتعين أن نولى نفس القدر من الاهتمام – وأكثر – للصور والأشكال **الأحدث**، التى قد تكون أكثر اقتراباً من المتغيرات التى يكشف عنها البحث الميدانى فى الواقع فعلاً. وسبب ذلك أن هذا الواقع الشعبى المعاش ربما يكون قد تغذى من تلك المادة المطبوعة، بنفس القدر من احتمال أن تكون تلك المادة نفسها قد طبعت على شاكلة الواقع المعاش ومجاراة له.

نفس الجدل الذى أكده الدرس الفولكلورى فى كثير من بلاد العالم بين الشفاهية والتدوين فى دنيا الأدب الشعبى. فقد تحمست دراسات الأدب الشعبى طويلاً وكثيراً لصور استمرار بعض العناصر والأشكال الأدبية على امتداد مئات السنين. وتبين بعد ذلك بجلاء أن هذا الأخذ والعطاء بين الشفاهى والمدون حقيقة مؤكدة فى حياة العمل الأدبى الشعبى، ولابد أن نأخذ فى الاعتبار أن بعض المدونات أو المطبوعات الأدبية يمكن أن تتحول هى نفسها إلى مصدر للمادة الشفاهية.

وقد درس هذه النقطة بشىء من الاستفاضة إبراهيم عبدالحافظ فى دراسته للدكتوراه عن الشعر القصصى الغنائى(*). وسجل تأثير اعتماد منشدى القصص الشعبى الغنائى على نصوص مكتوبة فيما يؤدونه. وكان من جوانب هذا التأثير ثبات قسم الزجل فى القصة عند أداء الرواة للنص، بينما تغيرت المواويل تغيراً ملحوظاً.

"أما القسم السردى المستحدث فقد أصبح مجالاً جيداً للتنويع والتغيير. ومع هذا فإن الحفظ الحرفى لم يمنع التغير فى النص، ولكنه قلل من الارتجال إلى حد بعيد. وقد كانت هناك عوامل عديدة وراء التحول فى الرواية الشفاهية وفى اعتماد الرواة على المدون من

(*) إبراهيم عبدالحافظ، ملامح التغير فى القصص الشعبى الغنائى، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعي، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠١. (صدر ضمن مشروع بحث التراث والثقافة الشعبية والتغير الاجتماعى).

القصص، ومنها انتشار الكتابة والتحول الذى اعترى وسائل التعليم من الكُتّاب إلى المدرسة، ومنها كذلك انتشار وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، مما جعل المنشدين يهتمون بالمادة المطبوعة من ناحية، ويقلدون أساليب التطريب والغناء الحديثة من ناحية ثانية. كما كان للتغير فى القيم أثر كبير فى تحول المنشدين من القصص الدينى إلى القصص الاجتماعى الذى يهتم بالشخصيات العادية ويناقش الواقع الاجتماعى. وأمكن الوقوف على التحول فى الحصيلة الأدبية للمنشدين من خلال تتبع المحفوظ الأدبى لمنشد واحد (كبير السن) ثم مقارنته بالمنشد الأصغر سناً. وقد تبين أن كبار السن بدأوا حياتهم برواية القصص الدينى ثم أضافوا إليه القصص الاجتماعى فيما بعد، بينما تبين أن صغار السن من المنشدين لا يحفظون القصص الدينى الذى يحفظه كبار السن".

وقد توقف عبدالحافظ ملياً أمام تفاصيل وجوانب هذا القسم السردى المستحدث، وهو إضافة فردية من المنشد يتوقف عندها لحظات يفسر ما يحكيه غناء ويشرحه ويعلق عليه. وهو فردى لأنه ليس جزءاً من النص المكتوب الذى أخذ عنه روايته، وهو فردى أيضاً لأنه مرتجل، يتغير فى كل موقف بتغير مزاج الراوى، وطبيعة الجمهور، وعوامل أخرى مختلفة.

يقول عبدالحافظ: "مع أن المنشدين يعتمدون على مصادر مدونة لتكوين محفوظهم القصصى، إلا أنهم لا يلتزمون بالنص القصصى المكتوب تماماً أثناء الأداء، فقد استحدثوا قسماً جديداً أدخلوه على النص هو قسم السرد النثرى، حيث يجد المنشد فرصة لشرح وتفسير الأحداث القصصية والتعليق عليها، ويحاول التدليل على واقعية الأحداث بربطها بالشخصيات الواقعية. وهو يزج بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والحكم والمواويل والأغانى فى قصصه بما يظهر فروقاً مهمة بين المنشدين فى التوظيف الجمالى لهذه العناصر جميعها، ويجعل لكل منهم أسلوبه الخاص فى الأداء عن طريق (التمثيل – الحركة – الاستعانة بالموسيقى – اختيار القصة – التأطر الدينى – التحاور الآنى مع الجمهور). ومن ثم يختلف المنشدون فيما بينهم من حيث طرق الأداء ومن حيث الشهرة والانتشار".

وتلفت الدراسات الحديثة فى علم الفولكلور النظر إلى كافة أشكال النشر والطبع والتوزيع والإذاعة التى تنقل إلى الناس مادة شعبية: سواء كانت معتقداً، أو نصيحة طبية، أو قصة مسلية، أو نادرة مضحكة... إلخ. فهذه المطبوعات والمنشورات والمواد المذاعة تنعش الذاكرة الشعبية فى موضوعها، وتقدم تنويعة أو تنويعات (أحدث) على العنصر الشعبى.

لهذه يؤكد علم الفولكلور اليوم، كما كان يؤكد دائماً، على أهمية معرفة المصادر التى استقى منها الإخبارى – فى أى بحث فولكلورى مادته، والبيئات التى نشأ وتعلم فيها،

و"الأساتذة" و"المعلمين" الذين تتلمذ عليهم وأخذ عنهم. هذه الجزئية التى حرصنا دائماً على تضمينها استمارة بيانات الإخباريين(*)، لأنها تسهم فى إلقاء الضوء على آليات إعادة إنتاج التراث الشعبى، وعمليات تناقله عبر الأجيال، والمناطق، والبيئات.

غير أن استقصاء بيانات الإخبارى يجب أن يمتد اليوم ليشمل قراءاته، أو محفوظة من القراءات، التى "يجدد" بها هذا المحفوظ ويثريه، ويجعله أكثر تقبلاً لدى جمهوره. وهذه نقطة مفصلية فى سياق التعرف على العلاقة الجدلية التفاعلية بين التراث المطبوع، ونصف الفصيح أو شبه الفصيح، والشعبى. وهى علاقة لم ولن تتوقف أبداً.

وتتدفق هذه المواد شبه الرسمية إلى الاستعمال الشعبى من خلال الدروس فى المدارس، ومن خلال المواعظ الدينية فى أيام الجمع والمناسبات الدينية كالأعياد والموالد وغيرها. وهى فى ذلك تشابه تأثير الصحف، والمجلات، و"الكتب الشعبية".

ويؤكد برنديش (مرجع رقم ٢٤) فى هذه النقطة على أن الشعب لا يردد هذه المادة المتدفقة إليه هكذا بلا وعى أو تعقل، ترديد الببغاء لما يسمعه من أصوات. ذلك أن العقلية الشعبية تعمل عملها فيما ينقل إليها، فلا تختار منه إلا ما تشعر به، ويؤثر فيها، ويوقد أفكاراً وأحاسيس. فتأخذه وتحفظه وتردده وتنقله إلى الأجيال اللاحقة، بعد أن تضيف إليه أو تعدل منه، (ليس أيسرها رواية هذه المادة المأثورة المأخوذة عن مصادر "رسمية" أو "شبه رسمية" باللهجة المحلية للجماعة). وبذلك تمارس الجماعة الشعبية عملية إعادة إنتاج التراث الشعبى ممارسة فعلية لا تتوقف ولا تهدأ.

ورغم هذه الأهمية الكبرى للحوار والجدل والتفاعل بين المطبوع والشفاهى مازالت بحوث علم الفولكلور فى البدايات الأولى لدراسته، وعلى الباحثين فيه – فى عصر التدفق الإعلامى الكاسح – أن يولوه المحل الأول من اهتمامهم، لأن فيه مفتاحاً مهماً، أو المفتاح الأهم فى فهم آليات إعادة إنتاج التراث الشعبى.

(*) اهتمت أول استمارة بيانات صممناها لجمع معلومات عن الإخبارى (والراوى) بالسؤال عن درجة تعليمه، ونوع قراءاته وتفاصيلها ما أمكن، وتنقلاته وجولاته خارج مجتمعه، وأسماء ومعلومات عن الأشخاص – أو المصادر – الذين سمع منهم المادة التى تؤخذ عنه، وتاريخ سماعه بها لأول مرة، وكذلك آخر مرة، وآخر مرة حكاها هو نفسه...إلخ. انظر: محمد الجوهرى (مشرف) دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، منذ ١٩٩٢ وحتى ١٩٩٧. صدر من الدليل ستة مجلدات.

أهم المراجع

أولاً: المراجع العربية

١- أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، دراسة ومراجعة وتعليق محمد الجوهرى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.

٢- حسن الخولى، الآثار الاجتماعية للخدمة العسكرية على ثقافة الفلاحين المصريين، رسالة ماجستير (إشراف محمد الجوهرى)، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ١٩٧٦.

٣- حسن الخولى، "حول الوظائف الاجتماعية والثقافية للإعلام والاتصال: تحليل اجتماعى لحملة التلفزيون المصرى ضد مرض البلهارسيا، ص ص ٢١٧-٢٦١، فى: علم الاجتماع ودراسة الإعلام والاتصال، تحرير محمد الجوهرى (وآخرون)، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.

٤- حسن الخولى، "الإعلام والتراث الشعبى" ص ص ٣٠٩-٣٣١، فى: علم الاجتماع ودراسة الإعلام والاتصال، تحرير محمد الجوهرى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٢.

٥- خالد عبدالفتاح، المتعلمون القرويون: خصائصهم الاجتماعية ورؤاهم للعالم، رسالة ماجستير (إشراف محمد الجوهرى)، القاهرة، جامعة حلوان، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ١٩٩٩.

٦- رشدى صالح، "مسرحة الفنون الشعبية"، مجلة الفنون الشعبية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر (سبتمبر ١٩٧٠)، ص ص ١٢-٢١. منشور فى كتاب محمد الجوهرى عن: رشدى صالح والفولكلور المصرى، ص ص ٣٢٧ وما بعدها.

٧- رشدى صالح، الأدب الشعبى، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار النهضة المصرية، ١٩٧٣.

٨- رشدى صالح، "الفولكلور والتنمية"، مجلة عالم الفكر، المجلد السادس، العدد الرابع (يناير – مارس ١٩٧٦)، ص ص ٩-٣٦. منشور فى كتاب محمد الجوهرى عن: رشدى صالح والفولكلور المصرى، ص ص ٣٧١ وما بعدها.

٩- ريتشارد دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، ترجمة حسن الشامى ومحمد الجوهرى، الإسكندرية، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢.

١٠- سعاد عثمان ومحمد الجوهرى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الحضرية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠.

١١- على محمد المكاوى، المعتقدات الشعبية والتغير الاجتماعى: دراسة ميدانية على قرية سيف الدين بمحافظة دمياط، رسالة ماجستير (بإشراف محمد الجوهرى)، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ١٩٨٢.

١٢- علياء شكرى، التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوروبية، الطبعة الثالثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨.

١٣- فاتن أحمد على، قوى المحافظة والتجديد فى بعض عناصر التراث المادى: دراسة

حالـة للأزيـاء الشـعبية المصـرية، (الكتـاب التاسـع مـن تقـارير بحـث التـراث والتغيـر الاجتماعى)، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٢.

١٤- لين، إدوارد وليم، المصريون المحدثون. شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلى طاهر نور، الطبعة الثانية، القاهرة، [د . ن]، ١٩٧٥. (صدرت طبعة ثالثة القاهرة: الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨ فى مجلدين).

١٥- محمد الجوهرى، "حكايات البيت والأطفال، الأخوان جريم"، فصل فى كتاب: دراسات فى الفولكلور، تأليف أحمد أبوزيد وآخرون، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٢، ص ص ١٩-٩٦.

١٦- محمد الجوهرى،علم الفولكلور، الجزء الأول، الأسس النظرية والمنهجية، الطبعة الرابعة، دار المعارف، ١٩٨١.

١٧- محمد الجوهرى، "المشتغلون بالسحر فى مجتمع اليوم: دراسة فى ملامح التغير"، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، ع ١٩، يونيه ١٩٨٧، ص ص ١٧-٢٧.

١٨- محمد الجوهرى، "حماية التراث الشعبى: دور مستقبلى لعلم الفولكلور"، الفنون الشعبية، ع ٥٨-٥٩ (يناير/ ديسمبر ١٩٩٨)، ص ٨-٢٢ (نشرت أيضاً فى المجلة العربية للثقافة)، ٣٦٤، تونس، مارس ١٩٩٩، ص ص ١٦-٤٣).

١٩- محمد الجوهرى (وآخرون)، التراث والتغير الاجتماعى، التراث الشعبى فى عالم متغير، الكتاب الثانى من تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٢.

٢٠- محمد الجوهرى، رشدى صالح والفولكلور المصرى، دراسة لأعماله وفصول من تأليفه، ط١، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٣.

٢١- محمد الجوهرى (إشراف)، الإنتاج العربى فى علم الفولكلور. قائمة ببليوجرافية، الطبعة الثانية، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٣.

٢٢- نجوى عبدالمنعم قاسم، ديناميات تغير التراث الشعبى فى المجتمع المصرى: دراسة لعادات الطعام وآداب المائدة (الكتاب العاشر من تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعى)، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠٠٢. (إشراف علياء شكرى).

* * *

ثانياً: المراجع الأجنبية

٢٣- Hermann **Bausinger**, “Formen der Volkspoesie”, in: Grundlagen der Germanistik ٦, ٢. Auflage, Berlin, ١٩٨٦.

٢٤- Rolf **Brendich** (Hg.), Grundriss der Volkskunde, Ein Fuehrung in der Forschungs Felder der Europaeischen Ethnologie, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, ٢. Auflage, ١٩٩٤.

٢٥- Rudolf **Kriss** Und Hubert Kriss – Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam, II Baende, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, ١٩٦٠-١٩٦٢.

٢٦- Lutz **Roehrich**, Volkskunde und Literatur, In: Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte ٤ (١٩٨٢), PP. ٧٤٢-٧٦٠.